Kojin Karatani

Transcrítica

Sobre Kant y Marx

Traducción Andrea Torres Gaxiola

Revisión Carlos Oliva Mendoza

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Este libro es resultado del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT-403917) "Teoría crítica en México". DGAPA-UNAM.

Transcrítica
Sobre Kant y Marx
Kojin Karatani

Andrea Torres Gaxiola
TRADUCCIÓN

Carlos Oliva Mendoza
REVISIÓN

Judith Romero
DISEÑO EDITORIAL Y COMPOSICIÓN

Jorge Pech
CORRECCIÓN DE ESTILO

Judith Romero. Chipehua, Oaxaca, 2015
FOTOGRAFÍA DE PORTADA

Primera edición, 2020
ISBN: 978-607-30-3233-9

Kojin Karatani

Transcrítica

Sobre Kant y Marx

Traducción Andrea Torres Gaxiola

Revisión Carlos Oliva Mendoza

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Contenido

Prefacio

Este libro está divido en dos partes: reflexiones sobre Kant y sobre Marx. Aunque los dos nombres parecerían dividir el libro, de hecho, éste es profundamente indivisible; las dos partes interactúan por completo. El proyecto entero —aquello que llamo *Transcrítica*— forma un espacio de transcodificaciones entre el dominio de la ética y de la economía política, entre la crítica kantiana y la crítica marxiana. Éste es un intento de leer a Kant por medio de Marx y de leer a Marx por medio de Kant, y de recuperar el significado de la *crítica* común a ambos. Esta crítica comienza con un escrutinio, un auto-escrutinio bastante elaborado.

Ahora, respecto a la pareja misma: desde finales del siglo diecinueve, muchos pensadores han intentado conectarlos. Éste fue un esfuerzo por asir un momento subjetivo/ético ausente en el materialismo que es llamado marxismo. Esto refleja el hecho de que Kant no era en lo más mínimo un filósofo burgués. Para él, ser moral, más que una cuestión sobre el bien y el mal, era una cuestión de ser *causa sui* y por lo tanto libre; y esto nos obliga a tratar a las otras personas como agentes libres. El último mensaje de la ley moral kantiana reside en el imperativo: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio."[1] Ésta no es una doctrina abstracta. Kant consideraba que dicha doctrina era una tarea que debiera ser realizada progresivamente en el contexto histórico social. Es posible que, concretamente, su objetivo fuera establecer una asociación de pequeños productores independientes frente a la sociedad civil dominada por el capitalismo mercantil. Este fue un ideal concebido

en la Alemania capitalista pre-industrial; sin embargo, más tarde, en forma paralela con el ascenso del capitalismo industrial, se disolvió prácticamente la unidad de los pequeños productores independientes. Pero la ley moral de Kant sobrevivió. La posición de Kant, tan abstracta como pudo ser, fue precursora de las visiones de los socialistas utópicos y de los anarquistas (tales como Proudhon). Precisamente por esta razón, Hermann Cohen identificó a Kant como el verdadero precursor del socialismo alemán. En el contexto de una economía capitalista en la que las personas se tratan como meros medios para un fin, el "reino de la libertad" o "el reino de los fines" kantiano toma claramente un nuevo significado: es decir, el del comunismo. Si lo pensamos desde el principio, el comunismo no hubiera podido conceptualizarse sin el momento moral inherente al pensamiento de Kant. Sin embargo, desafortunada e injustamente, el marxismo kantiano ha sido eclipsado por la historia.

Yo, también, conecté a Kant con Marx en un contexto diferente al del neokantismo. Desde el principio, me pareció muy débil el reconocimiento del capitalismo de los kantianos marxistas. Pensé lo mismo sobre los anarquistas (o asociacionistas). Si bien son dignos de atención su sentido de la libertad y su disposición ética, innegablemente les hace falta una aproximación teórica sobre las fuerzas de las relaciones sociales que compelen a la gente. Por esta razón, sus luchas fueron, en su mayoría, impotentes, y miserablemente derrotadas. Mi postura política fue, alguna vez, anarquista, y jamás simpaticé con ningún partido o Estado marxista. Al mismo tiempo, sin embargo, estaba profundamente asombrado por Marx. Mi admiración hacia *El capital*, el libro con el subtítulo: "Kritik der politischen Ökonomie" ("Crítica de la economía política") sólo se ha intensificado año con año. Al ser un estudiante de economía política que leía *El capital* a detalle, oración por oración, siempre estuve consciente y molesto con el hecho de que los filósofos marxistas, desde Lukács hasta Althusser, no lo leyeron con toda dedicación; en su lugar sólo tomaron aquello que era adecuado para sus preocupaciones filosóficas. A su vez, estaba inconforme con la mayoría de los economistas políticos que consideraron a *El capital* simplemente como un libro de economía. Mientras tanto, reconocí paulatinamente que la crítica marxiana no era una mera crítica del capitalismo y de la economía clásica, sino que era un proyecto que elucidaba la naturaleza y el límite de la pulsión [*Trieb*] del capital, y que además revela, sobre la base de este impulso, la dificultad implícita en el acto humano de intercambio (o más ampliamente, de la comunicación). *El capital*

no ofrece una salida fácil del capitalismo; más bien, debido a la carencia de salidas, sugiere una posibilidad de intervención práctica.

En el camino, cada vez fui más consciente de que Kant es un pensador que también sugirió la posibilidad de una práctica —más que por una crítica de la metafísica (como usualmente se piensa), por iluminar valientemente los límites de la razón humana—. *El capital* comúnmente es leído en relación con la filosofía hegeliana. En mi caso sostengo que, al hacer referencias cruzadas en *El capital*, sólo debe leerse la *Crítica de la Razón Pura*. Así es la intersección Marx/Kant.

Marx habló muy poco de comunismo, con la excepción de las raras ocasiones en las que criticó los discursos de otros sobre el tema. Incluso, en algún lugar dijo que hablar sobre el futuro era en sí mismo reaccionario. Hasta el cambio de clima de 1989, yo también despreciaba todas las ideas sobre posibles futuros. Yo creía que la lucha en contra del capitalismo y en contra del Estado era posible sin ideas de un futuro, y que debíamos solamente sostener una lucha constante en respuesta a cada contradicción que surgiera de una situación real. El colapso del bloque socialista en 1989 me obligó a cambiar mi postura. Hasta ese momento, yo, como muchos otros, reprendía a los Estados marxistas y a los partidos comunistas; esa crítica daba por sentado, inconscientemente, su existencia sólida y la apariencia de que perdurarían por siempre. Mientras sobrevivieron, podíamos sentir que habíamos hecho algo simplemente negándolos. Cuando colapsaron, me di cuenta de que mi postura crítica dependía, paradójicamente, de su existencia. Sentí que debía plantear algo positivo. Fue en esa coyuntura que comencé a confrontar a Kant.

Kant es comúnmente —y no de manera equívoca— conocido como un crítico de la metafísica. Para desarrollar esta línea, la influencia del empirismo escéptico de Hume fue muy amplia; Kant confesó que ésta fue la idea que interrumpió, por primera vez, su sueño dogmático.[2] Pero lo que se ha pasado por alto es que en el momento en que escribió la *Crítica de la Razón Pura*, la metafísica era poco popular e incluso desdeñada. En el prólogo expresa su arrepentimiento: "Hubo un tiempo en que a ésta [la metafísica] se le llamó la reina de todas las ciencias; y si se toma la intención como un hecho, ella merecía ciertamente este título honorífico, en virtud de la eminente importancia de su objeto. Ahora, el tono de moda de la época lleva a mostrarle un completo desprecio".[3] Se sigue que, para Kant, la tarea primordial de la crítica era recuperar las funciones propias de la metafísica. A su vez,

esto lo forzó a hacer la crítica de Hume, quien una vez lo había estimulado radicalmente. Ahora, quiero reconsiderar la relación entre Kant y Hume en el contexto del debate actual.

Durante la década de 1980, el renacimiento de Kant fue un fenómeno discernible. En el trabajo pionero de Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, y en *L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire* de Jean François Lyotard, el regreso a Kant supuso una relectura de la *Crítica del juicio*. Entre una multitud de temas en conflicto, el punto adoptado fue que, en realidad, la "universalidad" —una condición *sine qua non* para el juicio de gusto— no puede alcanzarse. Realmente, en el mejor de los casos, sólo se consigue un "sentido común" que, caso por caso, regula los gustos en conflicto. Este trabajo se distingue drásticamente de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, en la que se asumió una subjetividad trascendental que observa la universalidad (una lectura que examinaré en los siguientes capítulos). Las implicaciones políticas de esta nueva apreciación de Kant eran claras, sin hacer excepción de Habermas, quien trataba de reconsiderar la razón como una "razón comunicativa": fue una crítica del comunismo como "metafísica".

Se ha acusado al marxismo de ser racionalista y teleológico en sus intentos de realizar la gran narrativa. El estalinismo, de hecho, fue una consecuencia de esta tendencia: el partido de los intelectuales guio al pueblo, mediante la razón, encarnando la ley de la historia, y así sucedió la tragedia infame. En contra de esto, el poder de la razón ha sido cuestionado, la superioridad de los intelectuales y la teleología de la historia han sido negadas. La reexaminación del marxismo ha involucrado el consenso público y negociaciones entre los múltiples juegos del lenguaje frente al control central de la razón; ha involucrado la heterogeneidad de la experiencia o la complejidad de la causalidad frente a la visión racionalista (metafísica) de la historia. Por otra parte, el presente que hasta la fecha ha sido sacrificado por el *telos*, se ha reafirmado en su heterogeneidad cualitativa (o en el sentido de la duración bergsoniana). Yo también formé parte de esta vasta tendencia —llamada deconstrucción, arqueología del saber, etcétera—. Posteriormente me di cuenta que sólo tendría impacto en la medida en que el marxismo gobierne de hecho a pueblos de muchos Estados-nación. En la década de 1990, esta tendencia perdió su impacto, habiéndose convertido los Estados socialistas, en su mayoría, en meros agentes del verdadero momento deconstructivo del capitalismo. El relativismo escéptico, los múltiples juegos del lenguaje

(el consenso público), la afirmación estética del presente, el historicismo empírico, la apreciación de las subculturas (o estudios culturales), etcétera, perdieron su potencia subversiva y de ese modo se convirtieron en el pensamiento dominante y gobernante. Hoy en día, estas nociones se han convertido en la doctrina oficial de las instituciones más conservadores en las naciones económicamente desarrolladas. A fin de cuentas, esta tendencia puede resumirse en una apreciación del empirismo (incluyendo al esteticismo) en contra del racionalismo. En este sentido, cada vez es más claro que el regreso de Kant en los años recientes realmente ha sido el regreso de Hume.

Mientras tanto, fue por el esfuerzo de ir más allá de la tendencia empirista —como un crítico de Hume— que comencé a leer a Kant. Éste, dicho correctamente, es un proyecto para reconstruir la metafísica llamada comunismo. Fue Kant el que proveyó la percepción más lúcida del papel correcto de la metafísica y del vínculo inseparable e inevitable entre la fe y la razón. "Debí, por tanto, suprimir el saber para obtener lugar para la fe; y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo el descreimiento contrario a la moralidad, que es siempre muy dogmático".[4] Con esta afirmación, Kant no trataba de recuperar la religión *per se*; lo que afirmó era el aspecto de la religión que tiende hacia la moralidad, animándonos a ser morales.

A diferencia de la corriente marxista principal, Marx se negó persistentemente a considerar el comunismo como "una idea constitutiva (o el uso constitutivo de la razón)" en el sentido kantiano, y rara vez habló del futuro. De esta manera, en *La ideología alemana,* Marx añade al texto escrito por Engels lo siguiente: "Para nosotros, el comunismo no es un Estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente".[5] Por lo tanto, la dogmatización del comunismo como un "socialismo científico" era más que nada el tipo de metafísica que Marx refutaba. Pero esto no contradice el hecho de que haya cultivado el comunismo como una "idea regulativa (el uso regulativo de la razón)". Entonces, el joven Marx hizo énfasis en el imperativo categórico: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el i*mperativo categórico* de *echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable..."[6] Para él, el comunismo era un imperativo categórico kantiano, es

decir, práctico y moral por excelencia. Mantuvo esta afirmación toda su vida, aunque más tarde concentrara sus esfuerzos en la investigación teórica de las condiciones histórico-materiales que permitirían que el imperativo categórico pudiera realizarse. Mientras tanto, la corriente principal del marxismo que ridiculizó la moralidad y abogó por "la necesidad histórica" y el "socialismo científico" terminó constituyendo un nuevo tipo de sociedad esclavista. Esto no era nada menos que lo que Kant llamó "todas las pretensiones de la razón [*aller Anmaßungen der Vernunft überhaupt*]". La desconfianza en el comunismo se ha extendido y la responsabilidad de "la verdadera fuente de toda incredulidad" reside en el marxismo dogmático. Uno no podría ni debiera olvidar las miserias del siglo veinte causadas por el comunismo, ni tampoco debiera tomar esa equivocación simplemente como una desgracia. Desde esa coyuntura en adelante no hemos tenido permiso de abogar por ninguna "Idea" con una positividad naíf —ni siquiera la de la Nueva Izquierda, la cual surgió al negar el estalinismo—. Por eso, "de acuerdo con la moda de la época, [el comunismo] prueba su desprecio en todas las ideas". Al mismo tiempo, sin embargo, otras formas de dogmatismos están floreciendo con una variedad de disfraces. Además, mientras que los intelectuales de las naciones desarrolladas han expresado su desconfianza hacia la moralidad, varias formas de fundamentalismos religiosos han adquirido fuerza alrededor del mundo, y los intelectuales no pueden simplemente desdeñarlas.

Por estas razones, a principio de los noventa, mi postura, incluso mi propio pensamiento, cambió fundamentalmente. Me convencí de que la teoría no debiera permanecer en el escrutinio crítico del *statu quo,* sino que debe proponer algo positivo con el fin de cambiar la realidad. Al mismo tiempo, reafirmé la dificultad de hacerlo. La democracia social no ofrecería ninguna posibilidad prometedora, y fue finalmente alrededor de la vuelta de siglo que comencé a ver un rayo de esperanza que me llevó a organizar el Nuevo Movimiento Asociacionista (NAM, por sus siglas en inglés) en Japón. Ciertamente, innumerables movimientos reales que buscan abolir el *statu quo* están ocurriendo de manera inevitable en todos los rincones del mundo bajo el desfile de la globalización del mundo capitalista. Pero con el fin de evitar la repetición de los errores del pasado, insisto en que el reconocimiento *transcrítico* es necesario.

Es decir, una nueva práctica no puede comenzar sin un examen minucioso de las teorías existentes; y las teorías a las cuales me refiero no se limitan a la política. Me convencí de que no existe nada que no esté afectado por las

críticas kantianas y marxistas. En lo sucesivo, en este proyecto no dudé en sumergirme en todos los ámbitos posibles, incluyendo la teoría de la fundamentación de la matemática, la lingüística, la estética, la ontología filosófica (por ejemplo, el existencialismo). Traté con problemas que sólo concernían usualmente a los especialistas. Además, la primera parte (sobre Kant) y la segunda parte (sobre Marx) fueron escritas como reflexiones independientes, por lo que su conexión podría ser no ostensible. Por esta razón tuve que escribir una introducción bastante larga a fin de que la conexión sea más visible; incluso resumí todo el libro.

A pesar de la complejidad y la variedad de temas teóricos, creo, sin embargo, que este libro es accesible al lector regular. El libro está basado en una serie de ensayos que fueron publicados en la revista mensual de literatura japonesa *Gunzo,* a principios de 1992. Fueron publicados junto con novelas, es decir, no los escribí en el marco del discurso académico y escolástico. Los escribí para personas que no están ancladas en campos específicos. De este modo, este libro no es de naturaleza académica. Hay muchos ensayos académicos sobre Kant y Marx que investigan cuidadosamente la información histórica, señalan sus defectos teóricos, y proponen doctrinas sofisticadas y minuciosas. No estoy interesado en hacer eso. No me atrevería a escribir un libro que revelara las deficiencias; preferiría escribir un elogio y sólo para las obras loables. No discuto con Kant y Marx. Busco leer sus textos, enfocándome en el centro de su fuerza. Pero pienso que, en consecuencia, ningún libro es más crítico que éste.

El objetivo principal del libro es la trinidad capital-Estado-nación. Debo admitir, sin embargo, que mi análisis del Estado y la nación no están completamente desarrollados; la consideración sobre la economía y la revolución de los países en desarrollo y subdesarrollados (centrados en la agricultura) no son suficientes. Esos son mis proyectos futuros.

Finalmente, incluyo aquí una pequeña porción de mis reflexiones sobre el contexto histórico particular de Japón —el Estado, su modernidad y su marxismo— en el cual mi pensamiento fue acogido. Planeo tratar esto en una secuela. De hecho, debo mucho de mi pensamiento a la "tradición" del marxismo japonés, y *Transcrítica* fue cultivada dentro de la diferencia entre el contexto japonés y occidental, el asiático, y mi experiencia singular de oscilar y atravesar entre ellos. En este volumen, sin embargo, no he escrito sobre esas experiencias sino que las expreso sólo en consonancia con los textos de Kant y Marx.

Reconocimientos

Al escribir este libro fui apoyado por mucha gente. Me gustaría especialmente agradecer a los traductores, Sabu Kohso y Judy Geib. Me gustaría agradecer a Geoff Waite, quien revisó la traducción al inglés y nos dio sugerencias invaluables; Frederic Jameson y Masao Miyoshi me han dado apoyo moral y consejos constructivos. Estoy en deuda con Akira Asada, Paul Anderer, Mitsuo Sekii, Indra Levy, al último Yuji Naito y a Lynne Karatani por proporcionarme un estímulo práctico y paciente para la realización de este libro.

Introducción: ¿Qué es la transcrítica?

A la filosofía de Kant se le llama trascendental, para distinguirla de la filosofía trascendente. Dicho de manera sencilla, la aproximación trascendental pretende iluminar la estructura inconsciente que precede y forma la experiencia. Y, sin embargo, ¿no sería posible decir que, desde su inicio, la filosofía misma siempre ha tomado justamente esta aproximación introspectiva? Si ese así, entonces, ¿qué es lo que distingue a la reflexión kantiana? La manera excepcional de reflexionar de Kant se presentó desde su obra temprana, *Sueños de un visionario*. Kant escribió: "En otras ocasiones consideré al entendimiento universal humano desde el punto de vista del mío, ahora me pongo en el lugar de una razón ajena y exterior y considero mis juicios junto con sus motivos más secretos desde el punto de vista de los otros. Si bien es verdad que la comparación entre ambas consideraciones produce fuertes paralajes, sin embargo, es también el único modo de evitar el engaño óptico y de colocar los conceptos en los lugares adecuados donde deben estar en relación con la capacidad del conocimiento de la naturaleza humana".[1] Lo que Kant está diciendo aquí no es la obviedad de que uno debiera ver las cosas no solamente desde su propio punto de vista, sino también desde el punto de vista de otros. De hecho, es lo contrario. Si mi propio punto de vista subjetivo es un engaño óptico, entonces, también la perspectiva objetiva o el punto de vista de otros no es más que un engaño óptico. Y si la historia de la filosofía no es nada más que la historia de esas reflexiones, entonces, en sí misma, no es más que un engaño óptico. La clase de reflexión que Kant trajo a discusión pone de manifiesto que las reflexiones del pasado eran engaños ópticos. Esta reflexión kantiana, en tanto que una crítica de la reflexión, fue

engendrada por una "paralaje pronunciada" entre el punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo. Para explicarlo, tómese el ejemplo de una tecnología que no existía en la época de Kant.

Con frecuencia, se habla de la reflexión mediante la metáfora de ver la imagen de uno mismo en el espejo. En el espejo, uno ve su propia cara desde la perspectiva del otro. Pero en el contexto actual, la fotografía también debe tomarse en consideración. Compárense las dos. Aunque la imagen del espejo puede identificarse con la perspectiva del otro, todavía hay cierta complicidad respecto al propio punto de vista. Al fin y al cabo, la gente puede ver su imagen en el espejo como quiera, mientras que en la fotografía la apariencia se ve implacablemente "objetiva". Por supuesto, la fotografía también es una imagen (un engaño óptico). Entonces, lo que cuenta es la "paralaje pronunciada" entre la imagen del espejo y la imagen fotográfica. Cuando la fotografía se inventó, se dice que aquellos que vieron su cara en una imagen no podían evitar sentir cierto tipo de aborrecimiento —justo como escuchar una grabación de su propia voz por primera vez—. La gente se acostumbró gradualmente a las fotografías. En otras palabras, las personas lograron ver la imagen fotográfica como si fueran ellas mismas. Aquí, lo decisivo es la paralaje pronunciada que presuntamente experimenta cada persona cuando, "por primera vez", ve su imagen fotográfica.

La filosofía comienza con una introspección como la del espejo y ahí termina. Ningún intento de introducir la perspectiva del otro puede cambiar este hecho esencial. Primero que nada, la filosofía comenzó con el "diálogo" socrático. Pero, por decirlo así, el diálogo mismo está atrapado en el espejo. Kant ha sido criticado ya bien por permanecer en un auto-escrutinio subjetivo, o bien, por buscar, en la *Crítica del Juicio,* una salida al introducir la pluralidad de sujetos. Pero el evento verdaderamente revolucionario de la filosofía ya había ocurrido en la *Crítica de la Razón Pura*, cuando Kant intentó anular la complicidad inherente a la introspección, precisamente, al confinarse al marco introspectivo. Aquí uno puede observar el intento de introducir una objetividad (en cuanto la otredad) totalmente ajena al espacio convencional de la introspección=espejo. Kant ha sido criticado por su método subjetivo, carente del otro. Pero, de hecho, su pensamiento ha estado siempre poseído por la perspectiva del otro. *La Crítica de la Razón Pura* no fue escrita autocríticamente como *Sueños de un visionario*. Y, sin embargo, "la paralaje pronunciada" no ha desaparecido. Esto emergió en la forma de

la antinomia, lo cual expone el hecho de que tanto la tesis como la antítesis no son más que "engaños ópticos".

En la primera parte de este libro releí a Kant desde esta perspectiva. Lo mismo es cierto para la segunda parte. Por ejemplo, en *La ideología alemana*, Marx criticó a los jóvenes hegelianos —un grupo al que él mismo pertenecía algunos meses antes, cuando se exilió en Francia—. Para Engels, este libro representó una nueva visión de la historia que reemplazó al idealismo alemán por la esfera económica. *La ideología alemana* sólo era el discurso de una nación atrasada, que intentaba realizar conceptualmente lo que, en Inglaterra, una nación avanzada, ya era una realidad. Pero, al salirse de la ideología de Alemania por primera vez, Marx fue capaz de experimentar un despertar acompañado de un cierto impacto. El objetivo no era ver las cosas ni desde su propia perspectiva ni desde la perspectiva de otros, sino afrontar la realidad que está expuesta por medio de la diferencia (paralaje). Cuando se mudó a Inglaterra, Marx se dedicó a la crítica de la economía clásica entonces dominante. En Alemania, Marx ya había llevado a cabo la crítica del capitalismo y de la economía clásica. ¿Qué fue lo que dotó a Marx con la nueva perspectiva crítica que rindió frutos en *El capital*? Fue un acontecimiento que, de acuerdo con el discurso de la economía clásica, sólo pudo haber sido un accidente o un error: la crisis económica, o más precisamente, la paralaje pronunciada causada por la misma.

Lo que es importante es el hecho de que la crítica marxista nació siempre de la migración y de la paralaje pronunciada que resultó de ésta. Hegel criticó el subjetivismo kantiano e hizo énfasis en la objetividad. Pero en Hegel la paralaje pronunciada, descubierta por Kant, se extinguió. De la misma manera, la paralaje pronunciada descubierta por Marx, se extinguió en Engels y en otros marxistas. En consecuencia, uno se queda con la imagen de que Kant y Marx son pensadores que construyeron sistemas sólidos e inamovibles. Sin embargo, una lectura más cercana revela, de hecho, que estaban ejecutando constantemente transposiciones y que la paralaje pronunciada fue ocasionada por el movimiento entre diferentes sistemas discursivos. Esto es evidente en el caso del Marx exiliado, pero lo mismo puede observarse también en Kant. En términos espaciales, Kant no fue un exiliado —nunca se mudó de Königsberg, su pueblo natal—. Más bien, su postura lo convirtió, de cierta manera, en un exiliado, un hombre independiente del Estado; rechazó un ascenso para un puesto en Berlín, el centro de la academia; en su lugar, insistió en el cosmopolitismo. Por lo general, Kant es en-

tendido como aquel que ejecutó la crítica trascendental desde un lugar que yace entre el racionalismo y el empirismo. Sin embargo, al leer su extraño y auto-despreciativo *Sueños de un visionario, comentados por los sueños de la metafísica*, resulta imposible decir que estuviera pensado simplemente desde estos dos polos. Más bien, aquí actúa la "paralaje" entre estas dos posiciones. Kant, también, realizó una oscilación crítica: constantemente confrontó el racionalismo dominante con el empirismo, y al empirismo dominante con el racionalismo. La crítica kantiana existe dentro de este movimiento. La crítica trascendental no es algo así como una tercera posición estable. No podría existir sin un movimiento transversal y transposicional. Por esta razón, he escogido llamar "transcríticas" a las críticas dinámicas de Kant y Marx —ambas trascendentales y transversales—.

De acuerdo con Louis Althusser, Marx realizó un corte epistemológico en *La ideología alemana*. Pero según mi comprensión transcrítica, el corte no ocurrió una vez, sino muchas veces y éste, en particular, no fue el más significativo. Por lo general se piensa que el corte que realizó Marx en *La ideología alemana* consistió en el establecimiento del materialismo histórico. Pero, de hecho, éste fue liderado por Engels, quien escribió el cuerpo principal del libro. Por lo tanto, habría que ver en Marx a quien llegó tarde a la idea; llegó a ella debido a su obsesión con un problema aparentemente pasado de moda (para Engels): la crítica de la religión. De este modo, Marx sostiene: "En Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica".[2] Llevó a cabo la crítica del Estado y del capital como una extensión de la crítica de la religión. En otras palabras, continuó de manera persistente la crítica de la religión bajo el nombre del Estado y del capital. (Y esto no fue meramente un uso de la teoría feuerbachiana de la autoalienación que más tarde abandonó.)

El desarrollo del capitalismo industrial permitió ver la historia previa desde el punto de vista estratégico de la producción. Es entonces cuando Adam Smith pudo plantear una postura similar al materialismo histórico, a mediados del siglo XVIII. Pero el materialismo histórico no tiene la fuerza para esclarecer la economía capitalista que lo creó. El capitalismo, creo, no tiene que ver con la infraestructura económica. Se trata de una cierta fuerza que regula a la humanidad más allá de su intencionalidad, una fuerza que divide y recombina a los seres humanos. Es una entidad religio-genérica. Esto es lo que Marx pretendió decodificar durante toda su vida. "A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmedia-

ta. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas."[3] Aquí Marx ya no está cuestionando y problematizando la metafísica o la teología en un sentido limitado. En cambio, él aprehende la enredada problemática como "una cosa trivial, de compresión inmediata". Si pensamos a Marx de este modo, uno se da cuenta de que un equivalente del materialismo histórico —o, de hecho, hasta de lo que se conoce como marxismo— podría haber existido sin Marx, mientras que el texto *El capital* no hubiera podido existir sin él.

El 'giro marxiano' —el que es realmente significativo y que no se puede pasar por alto— ocurrió a la mitad de su carrera, del paso de los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política* a *El capital*: fue la introducción de la teoría de la "forma de valor." Su iniciación en el escepticismo fue lo que provocó el giro radical de Marx, que llegó cuando terminó de escribir los *Grundrisse*: se trata de la crítica de Bailey de la teoría del valor de Ricardo. De acuerdo con David Ricardo, el valor de cambio es inherente a las mercancías y se expresa en el dinero. En otras palabras, el dinero es sólo una ilusión (*Schein* en Kant). Con base en este reconocimiento, Proudhon y los izquierdistas ricardianos insistieron en que había que abolir la moneda y en remplazarla con el valor-trabajo o el banco de cambio. Al criticarlos, Marx todavía dependía de la teoría del valor-trabajo (a la manera de Ricardo). Por otro lado, Bailey criticó las posiciones ricardianas al reivindicar que el valor de una mercancía existe solamente con relación a otras mercancías, de tal modo que el valor trabajo, el cual es inherente a la mercancía según Ricardo, es una ilusión.

El escepticismo de Samuel Bailey es similar a la crítica de Hume, según la cual no existe nada parecido al *ego cogito* cartesiano; sólo hay muchos egos. Kant contestó a esta posición que sí, un *ego* es sólo una ilusión, pero la apercepción trascendental X está allí funcionando. Así, lo que conocemos como metafísica es lo que considera a X como algo sustancial. Uno no puede escapar realmente de la pulsión [*Trieb*] al tomarla como una sustancia empírica en diferentes contextos. Si es así, es posible decir que un ego no sólo es una ilusión, sino una ilusión trascendental. Kant alcanzó esta postura más tarde en su vida; pero primero, su sueño dogmático debía ser interrumpido por el escepticismo de Hume. Y precisamente de este modo, el escepticismo de Bailey tuvo que haber afectado severamente a Marx. Pero, de nuevo, como en el caso de Kant, Marx llevó este pensamiento hacia otra dimensión, a la cual quisiera llamar "reflexión trascendental sobre el valor".

Los economistas clásicos sostuvieron que cada mercancía internaliza valor-trabajo. Pero, en realidad, las mercancías tienen valores sólo después de que su relación ha sido sintetizada por el dinero, y a cada una de ellas les ha sido otorgado su valor. En realidad, los precios son los únicos indicadores de la relación mutua entre las mercancías. Por lo tanto, Bailey enfatiza que el valor de una mercancía existe sólo gracias a la relación con otra mercancía. Sin embargo, Bailey no se cuestionó qué expresa el precio: el dinero. En otras palabras, no se cuestionó lo que relaciona a las mercancías entre sí y constituye el sistema, es decir: el dinero como un equivalente general. En este sentido, al dinero le es totalmente irrelevante su sustancia, es decir el oro o la plata; más bien, por así decirlo, se asemeja a la apercepción trascendental X kantiana. La posición que ve el dinero en relación con su materialidad es lo que Marx llama fetichismo. Después de todo, el dinero como sustancia es una ilusión, o para ser más exactos, es una ilusión trascendental en el sentido de que es casi imposible desecharla.

Para los mercantilistas y los bullionistas —los predecesores de la economía clásica— el dinero era un objeto de reverencia. Evidentemente, esto era el fetichismo del dinero. Al despreciar esto, los economistas clásicos postularon la sustancia del valor en el trabajo de y en sí mismo. Pero esta presunta teoría del valor-trabajo no resolvió el enigma del dinero; más bien, la reforzó y la sustentó. Tanto Ricardo —el abogado de la teoría del valor-trabajo— como Bailey —su crítico radical (y el ancestro no reconocido de la economía neoclásica)— lograron borrar al dinero *sólo superficialmente*. Como dijo Marx, en tiempos de crisis, la gente aún quiere dinero, volviendo, de repente, al bullionismo. El Marx de *El capital* toma la posición del mercantilismo, más que la de Ricardo o de la Bailey. Al criticar tanto a Ricardo como a Bailey bajo esa premisa, su crítica esclarece una *forma* que constituye a la economía de mercancías. En otras palabras, Marx no se enfocó en los objetos mismos, sino en un sistema de relaciones en el cual los objetos están colocados.

De acuerdo con Marx, si el oro se transforma en dinero, no se debe a las características materiales inmanentes, sino al hecho de estar colocado en la forma de valor. La forma de valor —la cual está constituida por la forma relativa de valor y la forma equivalente de valor— transforma en dinero al objeto colocado en ella. Cualquier cosa —*cualquier cosa*— que es colocada exclusivamente en la forma general equivalente se convierte en dinero; es decir, obtiene el derecho de intercambiar cualquier cosa por ella (por ejem-

plo, su propietario puede obtener cualquier cosa a cambio). La gente considera que algo es sublime (por ejemplo, el oro) sólo porque ocupa el lugar del equivalente general. De un modo crucial, Marx comienza la reflexión sobre *El capital* con el avaro, aquél que acumula el derecho de intercambiar —en estricto sentido, el derecho de posicionarse bajo la forma del equivalente— a expensas del uso. El deseo por el dinero o el derecho a intercambiarlo es distinto del deseo por las mercancías mismas. A esto lo llamaré la 'pulsión [*Trieb*]' en el sentido freudiano, para distinguirlo del 'deseo'. Para ponerlo de otra manera, la pulsión de un avaro no es la de poseer un objeto, sino la de estar situado en la posición de la forma general, incluso a expensas de un objeto. La pulsión es metafísica por naturaleza, el objetivo del avaro, por decirlo así, es 'acumular riquezas en el cielo'.

Uno tiende a despreciar la pulsión del avaro. Pero la pulsión acumulativa del capital es esencialmente la misma. Usando los términos de Marx, los capitalistas no son más que "avaros racionales". Al comprar una mercancía a alguien en algún lugar, y al venderla a alguien más en otro lugar, los capitalistas buscan producir y expandir su posición en el intercambio, y su propósito no es obtener muchos 'usos'. Es decir, la pulsión motora del capitalismo no está en el deseo de la gente. Más bien es lo contrario; con el fin de obtener el derecho a intercambiar, el capital debe crear el deseo de la gente. La precariedad inherente en el intercambio entre los demás es el origen de esta pulsión a acumular el derecho a intercambiar.

La finalidad del materialismo histórico es describir cómo la relación entre la naturaleza y la humanidad, así como las relaciones entre los seres humanos mismos, se transforman/desarrollan a través de la historia. Lo que hace falta en este esfuerzo es una reflexión sobre la economía capitalista que organiza la trasformación/desarrollo. Para este fin, uno debe tener en cuenta la dimensión del intercambio, y por qué el intercambio inexorablemente adopta la forma de valor. Los fisiócratas y los economistas clásicos estaban convencidos de que podían ver todos los aspectos de las relaciones sociales de manera transparente desde el punto de vista de la producción. El intercambio social, sin embargo, es consistentemente opaco y, por lo tanto, se presenta como una fuerza autónoma que difícilmente podemos abolir. La convicción de Engels de que debiéramos controlar la pulsión anárquica de la producción capitalista y transformarla en una economía planificada no fue más que una extensión del pensamiento de los economistas clásicos. Y la postura de Engels fue, por supuesto, la fuente del comunismo centralista.

Una de las transposiciones/cortes cruciales de la teoría de la forma de valor de Marx reside en su atención al valor de uso o al proceso de circulación. Digamos que una cierta cosa se vuelve valiosa en la medida en que tiene un valor de uso para otra persona; una cierta cosa —sin importar cuanto tiempo de trabajo se requiere para hacerlo— no tiene valor si no es vendida. Marx técnicamente abolió la división convencional entre el valor de cambio y el valor de uso. Ninguna mercancía contiene valor de cambio como tal. Si falla al relacionarse con otros será una víctima de "la enfermedad mortal", en el sentido de Kierkegaard. Los economistas clásicos creían que una mercancía es una síntesis entre el valor de uso y el valor de cambio. Pero esto solamente es un reconocimiento *ex post facto*. Detrás de esta síntesis se oculta, como evento, un "salto fatal [*salto mortale*]". Para Kierkegaard, el ser humano es la síntesis entre la finitud y la infinitud, recordándonos que en esta síntesis se juega inevitablemente 'la fe'. En el intercambio de mercancías, el momento religioso equivalente se presenta como el 'crédito'. El crédito, el convenio que presupone que una mercancía puede venderse por adelantado, es la institucionalización que pospone el momento crítico de la venta de una mercancía. Y una economía de mercado construida sobre el crédito, por así decirlo, inevitablemente fomenta las crisis.

La economía clásica vio todo fenómeno económico desde el punto de vista de la producción, e insistió en que logró desmistificar todo (menos la producción) argumentando que todo era secundario e ilusorio. En consecuencia, aquello que la economía clásica creía haber desmistificado está dominado por la circulación y el crédito, y por lo tanto no es capaz de esclarecer por qué ocurren las crisis. La crisis es la aparición del momento crítico que es inherente a la economía de mercado; y en cuanto tal, funciona como la crítica más radical de la economía política. Bajo esta luz, es posible decir que la paralaje pronunciada producto de la crisis condujo a Marx a *El capital*.

En el epílogo a la segunda edición de *El capital*, Marx se declaró "abiertamente discípulo de aquel gran pensador", Hegel.[4] De hecho, Marx se propuso describir la economía capitalista como si fuera una autorrealización del capital en cuanto espíritu hegeliano. Sin embargo, a pesar del estilo descriptivo hegeliano, *El capital* se distingue de la filosofía hegeliana por su motivación. El fin de *El capital* no es jamás el "Espíritu absoluto". *El capital* revela el hecho de que el capital, al organizar el mundo, nunca puede ir más allá de sus propios límites. Es una crítica kantiana de la pulsión enfermiza del capital/razón a autorrealizarse superando sus propios límites.

Todos los enigmas de la pulsión del capital están inscritos en la teoría de la forma de valor. La teoría de la forma de valor no es una reflexión histórica en la que se recorre del trueque al intercambio hasta la formación del dinero. La forma del dinero es una forma tal que las personas no están conscientes cuando están situados en una economía dineraria; esta forma sólo se descubre trascendentalmente. Uno debe leer el interrogante retrospectivo de Marx en sentido contrario a su orden descriptivo —la forma de valor, la forma de dinero, el avaro, el comerciante capitalista y el industrial capitalista—, del último al primero. Los economistas clásicos reprocharon el negocio de los bullionistas, de los mercantilistas y de los capitalistas mercantiles de la era anterior y denunciaron su rol económico. Argüían que mientras éstos sacaban ganancias de la diferencia del intercambio inequitativo, el capitalismo industrial hace dinero del intercambio justo y equitativo: obtiene ganancia de la división del trabajo y de la cooperación del trabajo. En cambio, Marx concibió al capital volviendo al modelo del capital mercantil. Vio al capital bajo la siguiente fórmula: 'Dinero-Mercancía-Dinero'. Esto es ver el capital esencialmente como capital mercantil. El capital, bajo esta luz, es el dinero autocreciente y auto-reproductivo. Es el movimiento D-M-D' mismo. El caso del capital industrial —el cual usualmente se considera de otra índole— se distingue sólo en la medida en que el papel de M [mercancía] es un complejo que se compone de materias primas, medios de producción y mercancía fuerza de trabajo. Y esta última, la mercancía fuerza de trabajo, es verdaderamente inherente del capital industrial. Pues el capital industrial adquiere plusvalor no sólo haciendo que trabajen los obreros, sino, también, obligándolos a comprar —en su totalidad— lo que han producido.

La afirmación, de los economistas políticos, de que el capital mercantil (o mercantilismo) realiza intercambios inequitativos, pierde de vista lo fundamental. El hecho es que cuando el capitalismo mercantil obtiene plusvalor del intercambio entre diferentes sistemas de valor, cada cambio —ya sea D-M o M-D— está estrictamente basado en un intercambio equitativo. El capital mercantil obtiene plusvalor a partir de la diferencia espacial. Mientras que el capital industrial obtiene plusvalor produciendo incesantemente nuevos sistemas de valores temporales —es decir, con innovaciones tecnológicas—. Esta división categórica no impide que el capital industrial alcance el plusvalor de la actividad del capital mercantil. Sea como fuere, el capital no es selectivo respecto al modo en que realiza el plusvalor; siempre realiza el plusvalor a partir de la diferencia entre los sistemas de valores gracias a

un intercambio equitativo en cada transacción. Pero uno de los puntos que quiero plantear es que el modo en que se adquiere el plusvalor es estrictamente invisible —en contraste con la manera en que la ganancia es adquirida— y, por así decirlo, el mecanismo entero permanece en un hoyo negro. Por lo tanto, la invisibilidad es también una condición para la lucha en el proceso de circulación.

Es inquietante que muchos marxistas sostengan que el plusvalor sólo se obtiene por la "explotación" dentro del proceso de producción, en lugar de que sostengan que se obtiene gracias a las diferencias entre los sistemas de valores. Estos marxistas ven la relación entre capitalistas y trabajadores asalariados como una extensión (disfrazada) de la relación entre el señor feudal y el siervo, y ellos creen que esta era la idea de Marx. Pero se originó en los socialistas ricardianos, quienes formularon, a partir de la teoría ricardiana de la ganancia, la idea de que hacer ganancias es equivalente a la explotación por medio del plustrabajo. Esta se convirtió en la teoría central de los movimientos obreros ingleses, a principios del siglo XIX. Aunque es cierto que Marx mismo dijo algo similar una y otra vez, y podrá entretener a un oído vulgar, debiera distinguirse el aspecto de la teoría de Marx en el que realmente esclarece el enigma del plusvalor. A lo sumo, funciona para explicar el plusvalor absoluto (realizado por la prolongación de la jornada de trabajo), pero no el plusvalor relativo (realizado por el mejoramiento de la productividad del trabajo) —la característica particular del capitalismo industrial—. Y lo que es más, considerar la relación entre el capitalista y el trabajador asalariado en comparación con la relación entre el señor feudal y el siervo es en verdad engañoso: en primer lugar, su resultado es visualizar el derrocamiento de la economía capitalista desde el punto de vista de la dialéctica amo/esclavo; en segundo lugar, lleva a centrar la lucha en la producción e ignorar el proceso de circulación.

El Marx de *El capital*, por el contrario, subraya la prioridad del proceso de circulación. A la manera de Kant, Marx señala una antinomia: por un lado, dice que el plusvalor (para el capital industrial) no puede alcanzarse en el proceso de producción *por sí mismo*, y por otro lado, tampoco puede alcanzarse en el proceso de circulación *por sí mismo*. Por lo tanto, "Hic Rhodus, hic salta!" Sin embargo, esta antinomia puede anularse sólo si se propone que el plusvalor (para el capital industrial) surge de la diferencia entre los sistemas de valores en *el proceso de circulación* (como en el capitalismo mercantil), y que, sin embargo, la diferencia es creada por la inno-

vación tecnológica en *el proceso de producción*. El capital debe descubrir y crear la diferencia incesantemente. Esta es la fuerza motora de la incesante innovación tecnológica del capitalismo industrial; no es que el produccionismo venga de la esperanza de la gente en el progreso de la civilización como tal. Se cree ampliamente que la causa del desarrollo del capitalismo son nuestros deseos materiales y nuestra fe en el progreso; de manera que siempre parecería posible cambiar nuestra mentalidad y comenzar a controlar racionalmente el imprudente desarrollo; y además, parecería posible abolir el capitalismo mismo cuando queramos. La pulsión del capitalismo, sin embargo, está profundamente inscrita en nuestra sociedad y en nuestra cultura; siendo más puntuales, nuestra cultura y nuestra sociedad han sido creadas por ella; nunca cesará por sí misma. No cesará por un control racional o por la intervención del Estado.

El capital de Marx no revela la necesidad de una revolución. Como señaló el economista político marxiano japonés Kozo Uno (1897-1977), sólo presenta la necesidad de la crisis.[5] Y la crisis, a pesar de que es la enfermedad peculiar de la economía capitalista, es el catalizador para su desarrollo incesante; forma parte de todo el mecanismo. La economía capitalista no puede erradicar la plaga, sin embargo, tampoco va a perecer debido a ésta. Los ambientalistas alertan que la economía capitalista causará en el futuro desastres sin precedentes; sin embargo, no es que estos desastres vayan a acabar con la economía capitalista. Además, es imposible que el capitalismo colapse por la dinámica inversa, cuando, en el futuro, la mercantilización sea llevada a su límite —es imposible que muera de una muerte natural—.

Finalmente, la única solución que la mayor parte de nosotros podemos imaginar hoy en día es la regulación, por parte del Estado, del imprudente movimiento del capital. Pero debiéramos tomar en cuenta el hecho de que el Estado, como el capital, es impulsado por un poder *autónomo* propio —que no se disolverá por la globalización del capitalismo—. Esta autonomía debe entenderse en un sentido distinto a la doctrina del materialismo histórico, para la cual el Estado y la nación son una superestructura en relación con la base económica; éstas son, también, relativamente autónomas, aunque determinadas por la base económica. Primero que nada, como lo he sugerido, la noción misma de que la economía capitalista es la base o la infraestructura, es en sí misma cuestionable. Como he tratado de aclarar en este libro, el mundo organizado por dinero y crédito es más bien una ilusión con una peculiar naturaleza religiosa. Al afirmarlo desde el punto de vista contrario,

a pesar de que el Estado y la nación estén compuestos por una ilusión comunitaria, precisamente como el capitalismo, existen inevitablemente gracias a sus bases necesarias. En pocas palabras, están fundados en *intercambios* que son distintos del intercambio de mercancías. Por lo tanto, es imposible disolverlas, sin importar cuantas veces uno destaque su naturaleza de "comunidades imaginadas".[6] Como el joven Marx apuntó respecto de otra liga: "La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real*. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como *exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en *germen*, la *crítica del valle de lágrimas* al que la religión rodea de un *halo de santidad*".[7] Lo mismo puede decirse del Estado y de la nación.

Después de reflexionar sobre la "forma de valor", el Marx de *El capital* parece explicar la génesis histórica del intercambio mercantil en el capítulo "El proceso de intercambio". Ahí hace hincapié en que éste comenzó entre las comunidades: "El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de éstas. Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad".[8] A pesar de su apariencia, esta descripción no se refiere a una situación histórica, sino a la forma del intercambio que es descubierta y estipulada sólo gracias a una retrospectiva trascendental. Más aún, la afirmación de Marx, que he citado anteriormente, de hecho, está basada sobre la premisa de que hay otras formas de intercambio. El intercambio mercantil es una forma particular de intercambio entre otras. En primer lugar, existe el intercambio entre una comunidad —la reciprocidad del don y su restitución. A pesar de que está basado en la ayuda mutua, impone también la exclusividad y el código comunitario: si uno no lo devuelve será desterrado—. En segundo lugar, el intercambio originario entre comunidades está basado en el saqueo. Y, más bien, este saqueo es la base para otros intercambios: por ejemplo, el intercambio mercantil comienza sólo cuando se ha abandonado el saqueo mutuo. En este sentido, el saqueo es considerado un tipo de intercambio. Por ejemplo, con el fin de saquear continuamente, es necesario proteger lo saqueado de otros saqueadores e incluso nutrir el crecimiento económico-industrial. Este es el prototipo del Estado. Con el fin de seguir robando, y de robar más y más, el Estado garantiza tanto la protección de la tierra, como la reproducción de la fuerza de trabajo gracias

a la redistribución. También promueve la producción agrícola por medio de empresas públicas, tal como la regulación de la distribución del agua mediante trabajos de agua públicos. De esto se desprende que el Estado no parece estar incitando un sistema de robo: a su modo de ver, los campesinos pagan impuestos como una restitución (deber) por la protección del señor, los comerciantes pagan impuestos como una restitución por la protección del intercambio y el comercio. Finalmente, el Estado es representado como una clase superior, como una entidad de la razón.

Por lo tanto, el saqueo y la redistribución son formas de intercambio. Estas formas están presentes inevitablemente en la medida en que las relaciones sociales impliquen un potencial para la violencia. Y la tercera forma es lo que Marx llama el intercambio mercantil entre comunidades. Como lo analizaré con detalle en este libro, este intercambio genera plusvalía o capital, aunque con consentimiento mutuo; y es, en definitiva, distinto al intercambio del saqueo/redistribución. Además, y ésta es la pregunta final de este libro, existe una cuarta forma de intercambio: la asociación. Esta es una forma de ayuda mutua; pero no es ni exclusiva ni coercitiva como lo es la comunidad. El "asociacionismo" puede considerarse una forma ético-económica de las relaciones humanas que se presentaría sólo después de que una sociedad haya atravesado la economía de mercado capitalista. Se piensa que Proudhon fue el primero en haberla teorizado; sin embargo, de acuerdo con mis lecturas, la ética de Kant ya la contenía.

En su famoso libro *Comunidades imaginadas,* Benedict Anderson dijo que el Estado-nación es un matrimonio entre el Estado y la nación, los cuales eran, en su origen, de distinta índole. Esta fue, ciertamente, una propuesta importante. Sin embargo, no debe olvidarse que hubo otro matrimonio entre dos entidades que eran totalmente heterogéneas: el matrimonio entre el Estado y el capital. En la era feudal, el Estado, el capital y la nación estaban claramente separados. Existían característicamente como Estados feudales (señores, reyes, y emperadores), ciudades y comunidades agrarias, todos basados en diferentes principios de intercambio. El Estado estaba basado sobre el principio de saqueo y redistribución. Las comunidades agrarias, mutuamente desconectadas y aisladas, estaban dominadas por los Estados, pero dentro de ellas eran autónomas, basadas en el principio de mutua ayuda e intercambio recíproco. Entre estas comunidades, los mercados o las ciudades crecieron, basados en el intercambio monetario que dependía de un consentimiento mutuo. Lo que desmoronó al sistema feudal fue la ósmo-

sis total de la economía de mercado capitalista. Pero el proceso económico se realizó sólo bajo la forma política de la monarquía absoluta. Las monarquías absolutas conspiraron con la clase comerciante, monopolizaron los medios de la violencia al derrocar a los señores feudales (aristocracia), y finalmente abolieron la dominación feudal (la dominación extra-económica) por completo. Esta fue la historia misma del matrimonio entre el Estado y el capital. Protegido por el Estado absoluto, el capitalismo mercantil (la burguesía) creció y fomentó la identidad nacional en aras de crear un mercado unificado. Sin embargo, respecto a la formación de la nación, esto no fue todo. Las comunidades agrarias, las cuales se desintegraron a medida que la influencia de la economía de mercado y la cultura urbanizada de la ilustración creció, han existido siempre sobre la base de la nación. Mientras que las comunidades agrarias individuales que han sido autárquicas y autónomas se desintegraron por la ósmosis del dinero, su propio espíritu comunitario —ayuda mutua y reciprocidad— fue recobrado *imaginariamente* dentro de la nación. A diferencia de lo que Hegel llamó el estado de entendimiento (carente de espíritu), o el estado hobbesiano, la nación está fundada en la empatía de ayuda mutua que desciende de las comunidades agrarias. Y este sentimiento consiste en una sensación de endeudamiento hacia el donante, indicando que surge de la relación de intercambio.

Fue durante la revolución burguesa que estos tres se casaron legalmente. Al igual que en la trinidad entonada en la revolución francesa —igualdad, libertad, fraternidad— el capital, el Estado y la nación copularon y se amalgamaron formando una fuerza por siempre inseparable. Por consiguiente, en estricto sentido, el Estado moderno debe llamarse el Estado-nación capitalista. Los tres fueron hechos para ser mutuamente complementarios, reforzándose entre sí. Cuando la libertad económica llega a ser excesiva y el conflicto de clase se agudiza, el Estado interviene para redistribuir la riqueza y regular la economía; y, al mismo tiempo, el sentimiento de unidad nacional (ayuda mutua) tapa las grietas. Al enfrentarse con esta intrépida trinidad, debilitar a alguno de los tres no funciona. Si se intenta derrocar al capitalismo por sí solo, debe adaptarse al estatismo, o bien se ve envuelto por la empatía nacionalista. No hace falta decir que el primero se presentó como estalinismo (estatismo), y el segundo como fascismo (nacionalismo). Sólo desde *una postura económica* es posible ver al intercambio de mercancías capitalistas, a la nación y al Estado como formas de intercambio. Si el concepto de infraestructura económica tiene relevancia, es en este sentido.

Durante el periodo moderno, entre los tres principios de intercambio, fue el intercambio mercantil el que se expandió y dominó a los demás. Sin embargo, en la medida en que opere dentro de la trinidad, es imposible que el intercambio mercantil capitalista pueda monopolizar el conjunto de las relaciones humanas. Con respecto a la reproducción de los seres humanos y de la naturaleza, el capital no tiene otra opción más que depender de la familia y de la comunidad agraria; en este sentido, el capital es esencialmente dependiente del modo precapitalista de producción. Aquí existe el fundamento de la nación. Por otro lado, mientras que los monarcas absolutos desaparecieron debido a las revoluciones burguesas, el Estado mismo ha permanecido. El Estado nunca podrá ser disuelto y subsumido a los representantes de la soberanía nacional (por ejemplo, el gobierno). Pues el Estado, sin importar de qué clase, siempre existe como el soberano manifiesto frente a los otros Estados (aunque no siempre frente a su nación); en tiempos de crisis (guerras), siempre se necesita un líder poderoso (el sujeto de determinación), como lo demuestran el bonapartismo y el fascismo.

Hoy en día, uno escucha frecuentemente que el Estado-nación se desintegrará gradualmente debido a la globalización del capitalismo (el neo-liberalismo). Esto es imposible. Cuando el mercado global amenaza a las economías nacionales e individuales, éstas exigen la protección (la redistribución) del Estado y/o del bloque económico, apelando a la identidad cultural de la nación. Así, cualquier contraataque al capital debe también dirigirse al Estado y a la nación (comunidad). El Estado-nación capitalista es intrépido debido a su composición. La negación de uno acaba con su reabsorción dentro de la alianza de la trinidad por el poder de los otros dos. En el pasado, los contra-movimientos, tales como el corporativismo, la sociedad del bienestar y la social democracia, han resultado en el perfeccionamiento de la alianza, en lugar de su abolición.

Marx pensaba que la revolución socialista sería posible sólo en el país más avanzado, Inglaterra, porque supuestamente el socialismo solamente era posible en la etapa en la que la sociedad burguesa hubiera madurado por completo, lo suficiente como para deteriorarse. No obstante, en realidad para él era muy poco probable que ocurriera así. En la situación particular en la que el sufragio universal se instaló y los sindicatos obreros se fortalecieron, la revolución parecía haberse retirado aún más lejos en la distancia. Lo que en realidad se retiró, sin embargo, fue la revolución que había sido imaginada desde la posición estratégica y como una extensión de la revo-

lución burguesa; el hecho era que, desde esta coyuntura en adelante, se requería una forma distinta de revolución. Uno no debe olvidar que fue bajo estas circunstancias que Marx se enfrentó con la tarea de escribir *El capital*. Su reconocimiento de que una crítica del capitalismo ya no era suficiente, lo hizo escribir tal pieza monumental.

Después de la muerte de Marx, cuando el partido democrático de Alemania hizo avances considerables, Engels abandonó el concepto clásico de revolución violenta y creyó en la posibilidad de una revolución por medios parlamentarios. Este era el camino hacia una democracia social, en la cual el Estado administra la economía capitalista y redistribuye la riqueza a la clase trabajadora. Después, Bernstein, el discípulo de Engels, eliminó los últimos residuos de la fantasía "revolucionaria" que aún prevalecían en Engels. Mientras tanto, el marxismo se estableció siguiendo una línea leninista, la cual rechazaba tales visiones social-demócratas. Sin embargo, al final del siglo veinte, finalmente la izquierda volvió al modo de pensar de Bernstein. Claramente, esto significa perder de vista completamente la necesidad crítica de superar *[aufheben]* al Estado-nación capitalista. En la Primera Guerra Mundial, los social-demócratas no sólo no lograron evitar la guerra, sino que participaron también del frenesí nacionalista. Y es muy posible que, en el futuro, repitan el mismo paso en falso. Sin embargo, como ahora todos lo sabemos bien, el leninismo no puede remplazarlo. ¿Existe una alternativa? Yo afirmaría que puede encontrarse en *El capital*, el libro que Marx escribió mientras permanecía deliberadamente en Inglaterra cuando la posibilidad de una revolución clásica se desvanecía. Como lo he explicado, la trinidad del capital, la nación y el Estado está enraizada en las formas necesarias que el intercambio humano puede asumir y, por lo tanto, es casi imposible salirse de la alianza. Sin embargo, Marx, descubrió en *El capital* una salida, el cuarto tipo de intercambio: la asociación.

Los marxistas de finales del siglo diecinueve pasaron por alto el comunismo del Marx tardío, la idea de que una asociación de asociaciones remplazaría al Estado-Nación-Capital. En *La Guerra Civil en Francia* —escrita como un discurso al consejo general de la asociación internacional de los trabajadores— Marx escribió: "... si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, más que comunismo, comu-

nismo 'realizable'?"[9] La asociación de cooperativas de productores/consumidores ha sido conceptualizada y practicada por los socialistas desde Robert Owen, y por los anarquistas proudhonistas. También, en *El capital*, Marx compara a las cooperativas con las sociedades accionistas, y aprecia en gran medida a las primeras: mientras que las sociedades accionistas son solamente una forma de abolición pasiva *[aufheben]* del sistema capitalista, en la cooperativa se descubre la abolición positiva, pues los accionistas son los propios trabajadores.[10] Pero Marx también vio sus límites. Están destinadas a fallar en la competencia feroz con el capital, o a entregarse a las compañías de valores. Por esta razón, tanto Lenin como Engels las ignoraron, o al menos, las marginalizaron al subordinarlas a los movimientos obreros. Por otro lado, y a pesar de los límites, precisamente Marx vio en ellas la posibilidad del comunismo.

Bakunin atacó a Marx por ser un pensador centralista, asociándolo con Lasalle, un socialista de Estado. Ya sea que ignoraba o desconocía el hecho de que Marx fue un crítico de la postura tomada por Lassalle, de que el Estado proteja y fomente la producción cooperativa (Programa de Gotha). Marx fue claro: "El que los obreros quieran establecer las condiciones de producción colectiva en toda la sociedad, y ante todo en su propia casa, en una escala nacional, sólo quiere decir que laboran por subvertir las actuales condiciones de producción, y eso nada tiene que ver con la fundación de sociedades cooperativas con la ayuda del Estado. Y, por lo que se refiere a las sociedades cooperativas actuales, éstas sólo tienen valor en cuanto son creaciones independientes de los propios obreros, no protegidas ni por los gobiernos ni por los burgueses".[11] En otras palabras, Marx subraya que, en lugar de un movimiento de cooperativas guiadas por el Estado, la asociación de cooperativas misma debe asumir el liderazgo del Estado, con lo cual el capital y el Estado se desvanecerían. Más allá de esta proposición de principio, Marx nunca dijo nada acerca de las perspectivas futuras.

Con todo, para Marx el comunismo no era más que el asociacionismo, pero debido a esto tuvo que forjarlo con la crítica. El pensamiento de Marx se ubicó entre el de Lassalle y el de Bakunin. Esta oscilación permitió a las generaciones posteriores extraer cualquier postura del pensamiento de Marx. Pero aquí habría que ver, más que la contradicción o la ambigüedad, la transcrítica de Marx. Para él era claro que es imposible oponerse a los poderes autónomos de la trinidad simplemente al denunciarlos. Al estar fundados sobre ciertas necesidades, tienen poder autónomo. En otras palabras,

al funcionar como lo hace la apercepción trascendental, no sólo son irresolubles, sino que reviven con más fuerza. Para abolir la trinidad, se requiere un examen profundo (y una crítica) de estos. ¿Dónde podemos encontrar la clave para formar el contra-movimiento? Ésta, me parece, se halla en la teoría de la forma de valor de *El capital*. En el prefacio, Marx clarifica su posición de la siguiente manera:

> Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de *personas* en la medida en que son *la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas.[12]

Las "categorías económicas" mencionadas aquí significan las formas de valor. Ser capitalista o ser proletario está determinado por el lugar en el que los individuos están situados: en la forma de valor relativa o en la forma de valor equivalente. Esto no tiene relación alguna con su forma de pensar. Este punto de vista estructural es necesario. Aquí, para Marx no fue suficiente simplemente con acusar al capitalismo de inmoralidad; ésta es la esencia de la ética marxiana. En *El capital* no hay subjetividad. Hasta los capitalistas —especialmente los de las compañías de valores— son agentes del movimiento del capital, pero no sujetos. Lo mismo es cierto para los trabajadores. Las personas han leído en *El capital* la ley de la historia (histórico-natural), por la cual una sociedad capitalista gradual, pero apodícticamente, se convierte en una sociedad comunista, o bien buscaron motivos para actos revolucionarios en los textos anteriores a *El capital*. Sin embargo, como es evidente, ningún método funcionó. Con respecto al primero, es totalmente imposible asumir que el capitalismo termine autotélicamente. En principio, no puede existir un *telos* tal en la historia natural. Con respecto al segundo, en dichos textos lo que se descubrió estaba, en mayor o menor medida, subsumido a la narrativa de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo; es decir, que el proletariado en calidad de esclavo se rebelará finalmente en contra de la burguesía en calidad de amo, al llegar al extremo de la alienación y el empobrecimiento. En esta narrativa, una rebelión de los trabajadores ten-

dría que darse, en el proceso de producción, como una huelga general, y esto debiera llevar a la toma del poder estatal. No creo que la posición de Marx, en el momento en que escribió *El capital,* fuera ésta. Si *El capital* ha sido un tanto rechazado por los mismos marxistas, se debe, más bien, a la dificultad de encontrar una posibilidad revolucionaria en él. Y la nueva revolución tendría que ser diferente de aquellas que podrían ocurrir en cualquier lugar fuera de Inglaterra o Norteamérica. ¿Entonces, cómo es posible una revolución en un mundo en el que no parece haber un momento en el que surja la intervención subjetiva?

En la forma de valor, el lugar es lo que determina la naturaleza del sujeto que lo ocupa; no obstante, este hecho no impide que los capitalistas sean subjetivos. Puesto que el capital es en sí mismo el sujeto de un movimiento autorreproductivo, los agentes —los capitalistas— pueden ser activos, y esta actividad es precisamente la del dinero, o la de la posición del comprador (la forma equivalente). Por otro lado, aquellos que venden la mercancía fuerza de trabajo —los trabajadores— no tienen otra opción más que ser pasivos. En esta relación, es natural que sólo puedan emprender una lucha económica en donde negocian el precio de su propia mercancía con los capitalistas. Es absolutamente imposible esperar que los trabajadores se defiendan en esas condiciones. Si esto ha ocurrido históricamente, ha sido gracias al caos que ha resultado de la guerra, o a una situación en la que los empleadores eran particularmente infames. Pero la resistencia de los trabajadores en contra del capital no es totalmente desesperanzada. El movimiento del capital D-M-D' —a saber, la realización de la plusvalía— depende del hecho de que los productos se vendan o no. Y la plusvalía se realiza en principio sólo cuando los trabajadores han vuelto a comprar *en su totalidad* lo que produjeron. En el proceso de producción, la relación entre los capitalistas y los trabajadores ciertamente es como la del amo y el esclavo. Pero el proceso de la metamorfosis del capital (o de la transustanciación) no es tan unidimensional como para ser definido así. Porque al final del ciclo, el capital también debe estar en la posición de la venta (la forma relativa del valor), y es precisamente en este momento, y sólo en éste, en el que los trabajadores están en la posición subjetiva. Éste es el lugar en el que las mercancías de la producción capitalista son vendidas —el lugar del consumo—. Éste es el único lugar en el que los trabajadores en su totalidad con poder adquisitivo están en la posición de la compra. Marx lo expresó así: "Justamente lo que distingue al capital de la relación de dominación es que el obrero

se le contrapone como consumidor, y como individuo que pone el valor de cambio; bajo la forma de poseedor de dinero, como simple centro de la circulación: el obrero se convierte en uno de los innumerables centros de la misma, con lo cual se disuelve su carácter determinado como obrero".[13] Para el capital, el consumo es el lugar donde la plusvalía se realiza finalmente y, precisamente para este propósito, es el único lugar en el que el capital está subordinado a la voluntad de los consumidores/trabajadores.

En la economía monetaria, comprar y vender, así como la producción y el consumo, están separados. Esto introduce una ruptura en el sujeto de los trabajadores: como trabajadores (los vendedores de la mercancía fuerza de trabajo) y como consumidores (los compradores de las mercancías capitalistas). En consecuencia, parece como si las empresas y los consumidores fueran los únicos sujetos de la actividad económica. También segrega el movimiento de los trabajadores y el de los consumidores. En la historia reciente, mientras que los movimientos obreros se han estancado, los movimientos de los consumidores han florecido, incorporando con frecuencia problemas de protección ambiental, de feminismo y de minorías. En general, toman la forma de actos civiles y no están conectados o están algunas veces en antagonismo con los movimientos obreros. Al fin y al cabo, sin embargo, los movimientos de consumidores son movimientos de trabajadores en *transposición,* y en esto radica su importancia. Por el contrario, el movimiento obrero podría ir más allá de los límites de su "especificidad" y volverse universal en la medida en que autoconscientemente actúe como un movimiento de consumidores. Pues, de hecho, el proceso de consumo como una reproducción de la mercancía fuerza de trabajo cubre toda la gama de los frentes de nuestra vida en el mundo, lo que incluye el cuidado de los niños, la educación, el ocio, y las actividades de la comunidad. Aquí lo que se juega está evidentemente relacionado, pero claramente diferenciado del proceso de reproducción, en el sentido de Gramsci: los *apparati* ideológicos culturales tales como la familia, la escuela, la iglesia, y así sucesivamente. En este contexto, primero que nada, el proceso de la reproducción de la fuerza de trabajo es el *topos* de la ordalía de la autorrealización del capital y, por lo tanto, la posición en la cual los trabajadores pueden finalmente ser sujetos.

Los marxistas no fueron capaces de aprehender el momento transcrítico en el que los trabajadores y los consumidores se cruzan. Y, en este sentido, los anarcosindicalistas que se opusieron a ellos, tampoco lo hicieron. Ambos vieron la relación de clase específica en la economía capitalista

(capitalistas y trabajadores asalariados) como una versión de la relación feudal del señor y el siervo. Ambos creían que lo que había sido evidente en el sistema feudal fue velado bajo la economía capitalista de mercado; por lo tanto, los trabajadores deben rebelarse y derrocar el sistema capitalista de acuerdo con la dialéctica del amo y del esclavo. Pero en realidad, los trabajadores no se rebelan en lo absoluto, porque, *a su modo de ver*, la consciencia de los trabajadores está cosificada por la economía mercantil, y *su* tarea, en cuanto vanguardia, es despertar a los trabajadores de su ensueño. *Ellos creían* que la causa de la cosificación es la seducción de la sociedad de consumo y/o la manipulación de la hegemonía cultural. Por lo tanto, para empezar, lo que *ellos* debieran y podrían hacer es elucidar críticamente este mecanismo. O para decirlo abiertamente, esto es el único asunto que *les* queda hoy en día. Lo que Frederic Jameson llama "el giro cultural" es una forma de 'desesperanza' inherente en la práctica del marxismo. Hay varias formas de desesperanza, pero todas son resultado, en alguna medida, del proceso de producción de una posición centrista.

¿Qué sucede con los actos civiles que se superponen en el frente del consumo? Al mantener distancia de los movimientos laboristas, carecen de una postura aguda con respecto a la relación capitalista de producción. Tienden a ser absorbidos en la social democracia que, al aprobar la economía de mercado, busca corregir las deficiencias mediante las regulaciones de Estado y de la redistribución de la riqueza.

Dije que el Marx de *El capital* no presenta una salida fácil del capitalismo. Pero, desde el principio, no hay una forma para que *El capital*, el análisis del dinero que se transforma en capital, presente un procedimiento directo para abolir/superarlo. Los marxistas posteriores a Engels que leyeron la teoría de la forma del valor simplemente como una introducción no desarrollaron ninguna explicación del dinero. Imaginaron que la regulación del Estado y la economía planificada abolirían la economía capitalista de mercado, ignorando el hecho de que abolir la economía de mercado equivaldría a abolir el libre intercambio de individuos. Su postura se fundamentaba totalmente en la teoría del valor-trabajo (de la economía clásica), es decir, su versión pertenecía por completo al campo del sistema de valor de la economía capitalista. Desde esta postura, lo que obtenemos en el mejor de los casos es la visión de una sociedad en la que todos obtienen lo que él o ella ganan. Ellos eran ciegos a la dimensión autónoma del dinero que Marx examinó en *El capital*. Como lo he dicho, el dinero no es un simple denominador del valor,

sino que es una función mediadora a través de la cual todas las mercancías individuales son intercambiadas y mediante la cual la relación entre todas las mercancías es constantemente ajustada y reajustada. Precisamente por esta razón, el dinero existe como un organizador del sistema de las mercancías, a saber, una apercepción trascendental X del intercambio humano. Ciertamente en la economía diaria de mercado, el dinero, en tanto que una ilusión, está hipostasiado. Debido al fetichismo, el movimiento del capital ocurre como una auto-multiplicación del dinero. Los economistas burgueses hacen hincapié en la superioridad de la economía de mercado, velando el aspecto del movimiento del capital. Sin embargo, uno no puede abandonar la economía de mercado en general. Resultaría en una pérdida total. Y, de nuevo, no hay posibilidad de abolir el capital y el Estado en una democracia social que reconoce, pero controla, la economía de mercado capitalista.

La conclusión fundamental de *El capital* es la siguiente antinomia: el dinero debiera existir, el dinero no debiera existir. La superación *[aufheben]* del dinero equivale a la creación de un dinero que resolviera las condiciones del conflicto. Marx nunca dijo nada respecto a este posible dinero. Todo lo que hizo fue criticar las ideas de Proudhon sobre el dinero laboral y el banco de cambio. Proudhon también se basó en la teoría del valor-trabajo; trató de crear una moneda que valorara puramente el trabajo laboral. Aquí había un punto ciego: el valor-trabajo está condicionado por el intercambio social por medio del dinero; se forma como valor sólo después del acto de intercambio. Es decir, el tiempo de trabajo social en cuanto sustancia del valor se forma mediante el dinero; en consecuencia, no puede remplazar al dinero. El dinero laboral dependería tácitamente de la existencia de una economía monetaria; y aunque intentaran enfrentar el sistema existente, sólo se intercambiaría por el dinero que existe por la diferencia de precio del valor del mercado. Lo que podría hacer, en el mejor de los casos, sería neutralizar el dinero.

Teniendo esta antinomia en mente, el ejemplo más interesante para mí es LETS (Sistema de cambio local), concebido y practicado por Michael Linton desde 1982. Es un sistema multifacético de transacciones en el que los participantes tienen su propia cuenta, registran su riqueza y los servicios que pueden ofrecer al inventario, llevan a cabo sus intercambios libremente y los resultados son registrados en sus cuentas. A diferencia de la moneda del banco del Estado central, la moneda de LETS es emitida cada vez por aquellos que reciben riqueza o servicios de otros participantes. Y el sistema está

organizado de tal manera que la suma total de las ganancias y las pérdidas de todos los participantes equivale a cero. En este sistema simple existe una clave para resolver la antinomia del dinero.

Cuando se compara con el intercambio de ayuda mutua en las comunidades tradicionales y aquellas de la economía mercantil capitalista, la naturaleza de LETS es clara. Es, por un lado, similar al sistema de la ayuda mutua en el aspecto que no impone precios altos con intereses altos, pero, por otro lado, es similar al mercado pues ocurre entre dos personas mutuamente lejanas y desconocidas. A diferencia de la economía capitalista de mercado, en LETS, el dinero no se transforma en capital no sólo porque no hay intereses, sino porque está basado en el principio de suma cero. Está organizado de tal modo que, aunque el intercambio ocurra activamente, el dinero no existe como resultado. Por lo tanto, la antinomia —el dinero debe existir y el dinero no debe existir— se resuelve. Hablando en el contexto de la teoría de la forma de valor de Marx, la moneda de LETS es un equivalente general que, sin embargo, sólo conecta todas las riquezas y los servicios y no se ha transformado en una entidad autónoma. El fetichismo del dinero no ocurre. En LETS, no hay necesidad de acumular dinero como una potencia de intercambio, ni existe la preocupación de que las pérdidas se incrementen. El sistema que relaciona por medio del valor las riquezas y los servicios es generado por la moneda de LETS, pero la riqueza y los servicios no son incondicionalmente conmensurables, como en la moneda estatal. Finalmente, entre ellos no se establece *ex post facto* al valor-trabajo como “la esencia común”.

LETS no es ni simplemente económico ni simplemente ético. Crea una asociación ético-económica. Mientras que la ayuda mutua en las comunidades tradicionales los obliga a la fidelidad, y la economía de mercado obliga a la pertenencia de comunidades de moneda (Estados), el contrato social en LETS es similar a la “asociación” de Proudhon. Los individuos pueden renunciar a una LETS particular y pertenecer a cualquier otra cuando quieran. A diferencia de la moneda del Estado, la moneda de LETS es una moneda real —es una multiplicidad—. Y lo que es más importante, a diferencia de otras monedas locales, LETS ofrece a cada participante el derecho de emitir su propia moneda (por el simple hecho de registrarse en una cuenta). Decir que un aspecto de la soberanía de los Estados reside en el derecho a emitir la moneda significa que LETS de hecho ofrece la soberanía a las multitudes, yendo más allá del lema engañoso: ‘la soberanía reside en el pueblo’. Por lo

tanto, la potencia de LETS no radica simplemente en proteger y estimular la economía local. Engendra una asociación que supone diferentes principios de intercambio distintos de los de la Trinidad.

El último aspecto crucial de LETS es que está formado en el proceso de *circulación*, en el que los consumidores sostienen la iniciativa. Mientras que las corporaciones convencionales de productores, así como los consumidores, flaquean en la competencia sin esperanza con los empresarios capitalistas seguros de sí, LETS fomenta la subjetividad libre y autónoma de los consumidores/trabajadores. Sólo cuando LETS y el sistema financiero sobre el que se basa se expanda, será posible decir que el productor no capitalista y las cooperativas consumidoras existen autónomamente. Pero, estratégicamente, LETS por sí mismo no puede acabar con el movimiento automultiplicante del capital. Sin importar qué tan popular se vuelva, permanecería tan parcial y complementario de la economía de mercado. Por esta razón, lo que se requiere —independientemente del movimiento que busca ex-scender la economía capitalista como LETS— es la lucha que permanece *dentro* de la economía capitalista. ¿Dónde pueden unirse? No hace falta decir que acontece en la posición en que los trabajadores se presentan como consumidores, es decir, en el frente de la *circulación*.

En el movimiento del capital, D-M-D', el capital tiene que enfrentarse a dos momentos críticos: la compra de la mercancía fuerza de trabajo y la venta del producto a los trabajadores. Si falla en cualquiera de esos dos momentos, el capital queda inhabilitado para realizar la plusvalía. En otras palabras, no se convierte en capital. Es decir, en este momento, los trabajadores pueden enfrentarse al capital. El primer momento es expresado por Antonio Negri como: "¡No trabajen!" En nuestro contexto, esto realmente significa: "¡No vendan su mercancía fuerza de trabajo!" o "¡No trabajen como asalariados!" El segundo momento dice, como Mahatma Gandhi: "¡No compren productos capitalistas!" Los dos momentos pueden ocurrir en la posición donde los trabajadores pueden ser sujetos. Pero, con el fin de que los trabajadores/consumidores sean capaces de "no trabajar" y de "no comprar" deben tener una garantía con la cual puedan seguir trabajando y comprando para vivir. Esta es la lucha misma *fuera* del modo de producción capitalista: la asociación constituida por productores/consumidores de cooperativas y LETS. La lucha *dentro* requiere inexorablemente de estas cooperativas y de LETS como un modo extra-capitalista de producción y consumo; y además, esto puede acelerar

la reorganización de la corporación capitalista en una entidad cooperativa. La lucha inmanente y la lucha ex-scendente[14] al modo de producción/consumo capitalista se combinan sólo en el proceso de circulación, el topos de los consumidores=trabajadores. Pues sólo ahí existe el momento en que los individuos pueden volverse sujetos. La asociación no existe sin las intervenciones subjetivas de los individuos, y esto sólo es posible teniendo como eje el proceso de *circulación*.

Karl Polanyi comparó el capitalismo (la economía de mercado) con el cáncer.[15] Al surgir en el intersticio entre las comunidades agrarias y los Estados feudales, el capitalismo invadió las células internas y transformó su predisposición de acuerdo con su propia fisiología. Si es así, las redes trasnacionales de trabajadores en tanto que consumidores y de consumidores en tanto que trabajadores son, por así decirlo, un cultivo de células anticancerosas. Con el fin de eliminar el capital, es imperativo eliminar, en primera instancia, las condiciones con las cuales fue producido. Los contraataques al capitalismo *dentro* y *fuera* de éste, teniendo su base en el frente de la circulación, son totalmente legales y no-violentos; ninguno de los tres puede interrumpirlos. De acuerdo con mi lectura, *El capital* de Marx ofrece un fundamento lógico para la creación de este movimiento/cultura. Es decir, la relación asimétrica inherente a la forma de valor (entre la mercancía y del dinero) produce capital, y es aquí mismo dónde los momentos transposicionales que acaban con el capital pueden asirse. Y la tarea del transcriticismo es utilizar al máximo estos momentos.

I

KANT

1.

El giro kantiano

1.1 El giro copernicano

Cuando Kant llamó a su nuevo proyecto "el giro copernicano", en la *Crítica de la Razón Pura*, aludía a su inversión jerárquica del sujeto/objeto: mientras que la metafísica pre-kantiana había sostenido que el sujeto copia al objeto externo, Kant propuso que los objetos están constituidos por la forma que el sujeto *proyecta en* el mundo externo. En este sentido, el giro kantiano es obviamente un cambio hacia el sujeto-centrismo (o antropocentrismo), mientras que el giro conocido por el nombre de Copérnico tiende hacia lo opuesto: es el cambio del geocentrismo al heliocentrismo —la negación de la postura centrada en la Tierra (identificable como ego-céntrica)—. ¿Kant ignoró el giro en este último sentido? No, no lo creo. En mi opinión, dentro de la constelación del pensamiento que rodea a la "cosa-en-sí" y/o al "objeto trascendental", hacía eco a la esencia misma del giro copernicano, especialmente cuando subrayaba la pasividad del sujeto en relación con el mundo objetivo y externo.

Kant escribió en la *Crítica de la Razón Pura*:

> La facultad sensible de intuición es propiamente sólo una receptividad [que nos torna aptos] para ser afectados de cierta manera con representaciones cuya relación recíproca es una intuición pura del espacio y del tiempo (meras formas de nuestra sensibilidad), y que se llaman objetos en la medida en que están conectadas y son determinables en esta relación (en el espacio y en el

> tiempo) según leyes de la unidad de la experiencia. La causa no sensible de estas representaciones nos es enteramente desconocida y por eso no la podemos intuir como objetos; pues un objeto tal no debiera ser representado ni en el espacio ni en el tiempo (que son meras condiciones de la representación sensible), condiciones sin las cuales no podemos concebir intuición alguna. Sin embargo podemos denominar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, solamente para tener algo que corresponda a la sensibilidad considerada como receptividad. A este objeto trascendental podemos atribuirle toda la extensión y toda la interconexión de nuestras // percepciones posibles, y podemos decir que él es dado en sí mismo antes de toda experiencia. Pero los fenómenos, con respecto a él, no son dados en sí, sino sólo en esa experiencia, porque son meras representaciones que sólo como percepciones significan un | objeto efectivamente real, a saber, reglas de la unidad de la experiencia.[16]

La preocupación central de este pasaje es la "cosa", la cual, previamente al acto de constituir objetos, afecta al sujeto por medio de la sensibilidad y le provee el contenido —lo que se presenta como el mundo—. En otras palabras, Kant subraya la pasividad del sujeto o *Geworfenheit* ("el estado de yecto"). Todos los filósofos después de Kant —hasta un kantiano tan fiel como Schopenhauer—, con la excepción de Heidegger, negaron la validez exterior del concepto de la cosa-en-sí. En consecuencia, Kant fue equívocamente identificado como el fundador de la filosofía de la subjetividad —aquella que insiste en que el sujeto constituye activamente el mundo—. Esta interpretación ciertamente concuerda, en apariencia, con la implicación kantiana del giro copernicano, pero el mismo Kant negó rápidamente el idealismo ingenuo. ¿Si esto es así, qué era lo que Kant realmente trataba de hacer? ¿Intentaba simplemente combinar críticamente el racionalismo con el empirismo?

Con el fin de entender de manera precisa el giro copernicano kantiano, uno debe aclarar el giro del mismo Copérnico. Desde la antigüedad, la idea del heliocentrismo ha existido, por lo que no fue la invención de Copérnico. Pero esta idea estaba prohibida, y durante su vida, Copérnico más bien dudaba si debía apoyar esta 'nueva' posición cosmológica. De acuerdo con Thomas Kuhn, Copérnico siguió en esencia la cosmología ptolemaica incluso en *De Revolutionibus*, el cual fue publicado en 1543, el año en que murió; sólo el apéndice del libro influyó en la era por venir, aquella parte que sólo

los astrónomos podían descifrar. Aquí, su verdadera contribución fue la propuesta de que la discrepancia entre las revoluciones de los cuerpos celestes, la cual había acechado al geocentrismo desde Ptolomeo, podría resolverse si y sólo si vemos al globo como si girara alrededor del sol. Sin embargo, esta hipótesis no ofrece por sí misma una prueba concluyente del heliocentrismo, tomó tanto como un siglo para ser plenamente aceptada como un principio cosmológico. No obstante, incluso aquellos que aún creían en el geocentrismo tenían que depender del sistema de cálculo copernicano. Aunque creyeran que la verdad es que el sol gira alrededor de la tierra, con el fin de calcular, pensaban *"como si"* lo contrario fuera cierto. Con todo, el verdadero sentido del giro copernicano reside en la postura hipotética misma. En otras palabras, la importancia no consiste en forzar una elección entre el geocentrismo y el heliocentrismo, sino en comprender al sistema solar como una *estructura relacional* —utilizando términos tales como "tierra" y "sol"— que es totalmente independiente de los objetos o de los eventos observados empíricamente. Solamente es esta postura la que puede dar el giro hacia el heliocentrismo. Por lo tanto, la importancia del giro copernicano fue doble.

De la misma manera, Kant consiguió superar la contradicción básica de la filosofía de su tiempo, ya sea que ésta estuviera fundada en las sensaciones empíricas (como el empirismo) o en el pensamiento racional (como el racionalismo). En su lugar, Kant introdujo aquellas estructuras —es decir, las formas de la sensibilidad o las categorías del entendimiento— *de las que uno no es consciente*, llamándolas estructuras "trascendentales". Palabras tales como 'sensibilidad' *[Sinnlichkeit]* y 'entendimiento' *[Verstand]* habían existido desde mucho tiempo atrás como conceptualizaciones de la experiencia vital: 'sentir' y 'entender'. Pero Kant alteró completamente su significado, de una manera similar a lo que Copérnico había hecho cuando redescubrió 'el sol' y 'la tierra' como términos dentro del sistema solar en cuanto una estructura recíproca. Pero aquí no es necesario reiterar la terminología de Kant. Esta arquitectónica, llamada "trascendental", es lo crucial. Y a pesar de que estas palabras, estos conceptos, no siempre son usados en varios contextos post-kantianos, ahí puede encontrarse esta misma arquitectónica. El psicoanálisis es un ejemplo destacado, en el que Thomas Kuhn encontró una correspondencia directa con el giro copernicano.

> Puesto que en mucho de sus aspectos la teoría copernicana es una típica teoría científica, su historia puede ilustrarnos algunos de los procesos mediante los

> cuales los conceptos científicos evolucionan y reemplazan a sus predecesores. Sin embargo, en lo que respecta a sus consecuencias extra-científicas, la teoría copernicana no puede ser considerada como típica, pues pocas son las teorías científicas que han desempeñado un papel tan importante en el marco del pensamiento científico. Tampoco se trata de un caso único. En el siglo XIX, la teoría de la evolución de Darwin despertó las mismas cuestiones extra-científicas. En nuestra época, la teoría de la relatividad de Einstein y las teorías psicoanalíticas de Freud han levantado controversias de las que quizá surjan nuevas y radicales orientaciones del pensamiento occidental. El propio Freud hizo hincapié en el paralelismo existente entre los efectos del descubrimiento de Copérnico según el cual la tierra no era más que un planeta, y su propio descubrimiento, que revela la importancia del papel del inconsciente en el comportamiento humano.[17]

En este sentido, el aspecto revolucionario del psicoanálisis freudiano no está en "la importancia del papel del inconsciente en el comportamiento humano", tal como es presentando ya en *La interpretación de los sueños* (y esta idea existía desde la antigüedad), sino que fue su intento de ver lo que existe en la brecha entre la consciencia y lo inconsciente con respecto a la forma del lenguaje. En el curso de este esfuerzo, rescató el inconsciente en tanto que una estructura trascendental. Kuhn, al mismo tiempo que enfatizó el amplio impacto del giro copernicano más allá del dominio de las ciencias naturales, ignoró el uso kantiano de esta figura, pues también Kuhn estaba limitado por el estereotipo de Kant: a saber, que las formas y las categorías kantianas estaban basadas en la geometría euclidiana y en la física newtoniana. Pero esto simplemente no es verdad. Como lo mostraré más adelante, Kant fue capaz de conceptualizar la *forma* con respecto a la sensibilidad sólo porque ya había visualizado la posibilidad de una geometría no-euclidiana. Con todo, el meollo de la explicación kantiana sobre la ciencia fue que el conocimiento científico es un sistema abierto y que ninguna verdad científica puede ser nada más que una hipótesis (en cuanto fenómeno). Pero aquellos que identifican o critican a Descartes y a Kant por ser subjetivistas, automáticamente postulan el geocentrismo en Kant. En la medida en que estemos limitados por el estereotipo, Kant se nos presenta como un antropocentrista (o racionalista) y Freud, en contraste, postula al inconsciente (como el sol) en el centro, al volcar la posición centrada en la conciencia (centrada en la tierra).

Sin embargo, la posición de Kuhn no puede ni siquiera distinguir a Freud de Jung. De hecho, para él son uno y lo mismo. Mientras colaboraba al principio de su carrera con Freud, el mismo Jung comparaba el concepto del complejo de Edipo con "el punto estable fuera de nuestra propia esfera sobre la cual resulta posible un entendimiento objetivo de sus propias corrientes", semejante a la revolución copernicana:

> No debe subestimarse la importancia de semejante impresión. Pues así aprendemos que entre los conflictos elementales humanos existe una identidad que está más allá del tiempo y del espacio. Lo que estremecía de terror a los griegos, sigue siendo verdad, pero sólo lo es para nosotros si abandonamos una vana ilusión forjada en los siglos últimos, a saber: de que somos de otro modo, por ejemplo, más morales que los antiguos. Lo único que nos ha sucedido es que hemos olvidado que un vínculo de indisoluble comunidad nos une con el hombre de antaño. De esta suerte, se abre un camino para llegar a entender el espíritu antiguo, que antes no poseíamos: el cambio de una íntima simpatía, de una parte de un comprender intelectual, de otra. Explorando los estratos ocultos del alma propia nos adueñamos del sentido viviente de la cultura antigua, y así precisamente llegamos a conquistar fuera de la esfera propia aquel punto firme que es el único que permite una comprensión objetiva de sus corrientes. [Podemos alcanzar nosotros mismos el significado vital de la cultura de la antigüedad haciendo un rodeo a través de la subestructura enterrada en nuestra alma, y esto significa, por lo tanto, ganar el punto estable fuera de nuestra propia esfera sobre la cual resulta posible un entendimiento objetivo de sus propias corrientes.] Tal es, por lo menos, la esperanza que nos hacer abrigar el descubrimiento de la inmortalidad del problema de Edipo.[18]

Esta manera de enfatizar el "inconsciente" —o, más precisamente, el "inconsciente colectivo"— ya influía en el romanticismo, mucho antes de Freud y Jung. No era, por lo tanto, propiedad de Freud. De hecho, Jung citó a varios poetas y pensadores románticos para sostener su afirmación. Por otro lado, Freud se opuso a la noción general del "inconsciente colectivo". El inconsciente de Freud es estrictamente aquello que se descubre (o se produce) en la "resistencia" del analizado durante el diálogo psicoanalítico. Para Freud no habría inconsciente si no fuera por la resistencia *[Widerstand]* y la negación *[Verleugnung]*. Conceptualizó la estructura triádica del yo, del superyó y del ello, no como algo que existe en la realidad empírica, sino como un

mecanismo estructural presupuesto metodológicamente, como lo que existe tanto en la resistencia como en la negación. Tal como claramente expresan las figuras freudianas del "juez" y del "censor" propias del superyó, la triada es estructuralmente similar a un tribunal de justicia. Y, de hecho, también Kant persistentemente hablaba en términos jurídicos.

Jung se desprendió de Freud de una manera similar a la que Herder, Fichte y Schelling se desprendieron de Kant. Dicho en otros términos, Jung pertenecía a un linaje del romanticismo personificado por estos mismos filósofos. La negación de Jung del racionalismo ciertamente constituyó una revolución sorprendente y, en contraste, es cierto que Freud fue fiel a la tradición de la Ilustración en la medida en que mantenía una posición racionalista. Pero Freud fue quien finalmente dio el giro verdaderamente radical y totalmente irrelevante para los intereses del romanticismo vulgar. El psicoanálisis freudiano es tan distinto de la psicología empírica como del inconsciente colectivo. Es, como afirma Freud, una metapsicología y, en nuestro contexto, una psicología "trascendental". Desde esta perspectiva, el isomorfismo entre las facultades kantianas (o de la sensibilidad y el entendimiento) y la estructura psíquica freudiana es evidente. Ambas fueron un descubrimiento de la investigación trascendental. Es decir, son funciones específicas que sólo pueden ser llamadas *figuras*, lo único que podemos *decir* de estas funciones es que están operando. Y con Lacan, quien buscaba recobrar el sentido freudiano de la psicología trascendental, la estructura triádica llegó a ser ostensiblemente aún más kantiana: ilusión kantiana/imaginario lacaniano, la forma/lo simbólico, y la cosa-en sí/ lo real. Pero mi objetivo no es interpretar a Kant por medio de Freud, sino lo opuesto.

Kant es sistemáticamente el blanco de críticas que lo acusan de ser el antepasado de la filosofía de la subjetividad. Sin embargo, lo que Kant realmente hizo fue presentar los límites o las fronteras de las facultades humanas y, al hacerlo, criticó a la metafísica como una arrogación que sobrepasa esas fronteras. Así como 'el yo, el superyó y el ello', la 'sensibilidad, el entendimiento y la razón' kantianos no son cosas que existan empíricamente. En este sentido, en efecto no son *nada*, sin embargo, se trata de una 'nada' que *existe* como una *función* específica. De manera más precisa, la apercepción trascendental (o la subjetividad) es la 'función en cuanto nada' que une a las tres facultades en un solo sistema. La investigación "trascendental" puede ser considerada como una investigación ontológica (Heidegger), en el senti-

do en que descubre la función como la nada (en cuanto Ser). Al mismo tiempo, también es propiamente estructuralista, específicamente porque diseña la estructura de la que no somos conscientes. Pero este tipo de asociación no siempre crea nuevos pensamientos; tal vez siempre se pierde algo en las asociaciones contextuales. Por esta razón persistimos con el término kantiano "trascendental"; salvo que para elucidar más a fondo su dinamismo y función, la *transcrítica* tiene que intervenir.

El giro copernicano de Kant no es un giro hacia la filosofía de la subjetividad, más bien, se trata de un giro que se desvía hacia el examen subjetivo, pero llega a la cosa-en-sí. Fue sólo por este objetivo que Kant elaboró la estructura trascendental de la subjetividad. Entonces, ¿qué es el concepto *cosa-en-sí*? Este concepto siempre se ha referido a la problemática ética, mucho antes de que la *Crítica de la Razón Práctica* lo tratara como un ámbito de estudio. En otras palabras, corresponde a la problemática *del otro*. Kant no comenzó su proyecto entero con el tema del otro. Y yo tampoco comenzaré con él. Pero uno de los puntos cruciales a los que me gustaría referirme en este libro es que el giro kantiano es una revolución hacia un pensamiento centrado en el otro, y este giro es mucho más radical que cualquier auto-proclamado giro epistemológico que ha habido desde entonces.

1.2 La crítica literaria y la crítica trascendental

Las tres críticas de Kant se dirigieron hacia tres ámbitos consecutivos: el pensamiento científico, la moralidad y las artes (y la biología). Kant analizó no sólo la peculiaridad de cada ámbito, sino también la relación entre cada una. Pero sus seguidores olvidaron totalmente que estos ámbitos no habían existido como tales antes de Kant: fueron el descubrimiento de la crítica kantiana. El sol había existido consistentemente antes y después de Copérnico. Invariablemente sale del este y se pone en el oeste. Pero después de Copérnico se volvió algo distinto: el término tomó su lugar en el sistema de cálculo. Entonces, ahora, con respecto al mismo sol, uno tiene diferentes objetos. De la misma manera, antes y después de Kant la categorización del pensamiento científico, moral y de las artes fue completamente alterada. Por lo tanto, uno no debiera leer los libros de Kant tomando su

categorización por sentado. Uno debiera leer la crítica kantiana tomando en consideración que ésta creo tal categorización.

Se dice que la *Crítica del Juicio* (1790), la última de las tres *Críticas*, planteó una solución a problemas omitidos en las dos previas —*Crítica de la Razón Pura* (1782/1787) y *Crítica de la Razón Práctica* (1788)—. Es decir, ostensiblemente la tercera *Crítica* tiende un puente entre el conocimiento y la moralidad y entre la naturaleza y la libertad, postulando el arte como un mediador. El tema principal de la tercera *Crítica* —la facultad de juzgar— es isomorfo a la facultad de la imaginación-poder *[Einbildungskraft*]— que media a la sensibilidad y al entendimiento en la cognición. A juicio de Kant, el arte no comienza con el concepto, sino que lo produce implícitamente. En otras palabras, el arte es aquello que puede intuitivamente (o sensitivamente) producir lo que el conocimiento y la moralidad deben realizar. Esta noción del arte ofreció una base importante para los filósofos a partir del romanticismo y en adelante. Ellos creían que el arte era el conocimiento auténtico del cual se derivaban tanto la ciencia como la ética; en el arte, la síntesis de todos los ámbitos *ya siempre* estaba alcanzada. Hegel postuló a la filosofía como un ámbito superior al arte —pero sólo después de haber estetizado la filosofía—. Heidegger, también, consideró al arte primordial (o a la poesía) en su "giro" del "Ser y tiempo" al "tiempo y Ser".

Es evidente que Kant postuló, con estas tres *Críticas,* una clara relacionalidad entre la ciencia, la ética y el arte. Pero lo más importante es que finalmente presentó la estructura con la cual las tres categorías forman una alianza y que esta alianza temática corresponde, en otro nivel, a la estructura tríadica y categorial: la cosa-en sí, el fenómeno y la ilusión trascendental, cada una de las cuales es indispensable para alcanzar la estructura —o, adoptando un término lacaniano, el "nudo borromeo"—.[19] Pero es falso pensar que en la tercera *Crítica* resolvió el *impasse* con el que se encontró en las dos anteriores. No es que la explicación kantiana del arte o del juicio del gusto en la tercera *Crítica* haya completado la crítica kantiana —el descubrimiento de la estructura triádica—; más bien podría decirse, desde el principio, que la crítica kantiana se derivó de la problemática de la experiencia artística.

Ha habido una cantidad de investigaciones etimológicas respecto al origen del término "crítica" que utiliza Kant, las cuales eventualmente regresan a la antigua Grecia. Sin embargo, el problema de la retrospección etimológica es que tiende a ocluir los orígenes del pasado reciente, la formación de la

historia actual. Más bien, creo que la crítica kantiana se originó, de manera más inmediata, de la 'crítica' en un sentido literal; es decir, del periodismo comercial —una *arena [Kampfplatz]*— donde la estética clásica atribuida a Aristóteles ya no era relevante, y, por lo tanto, la lucha del juicio de valor es continua.

Kant confesó que "la advertencia de *David Hume* [especialmente su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739)] fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió mi sueño dogmático"; el cual persistía debido a la influencia de la escuela Leibiniz-Wolffian.[20] Quizás esto es cierto, pero la influencia de Hume no fue la fuente principal de la posición crítica de Kant. Como Hans Vaihinger señaló en su *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (2 vols., 1881-1892), lo que seguramente despertó a Kant fue el libro escrito por el crítico escocés Henry Home (1766-1782), titulado *Elements of Criticism* (1763-1766). De acuerdo con Vaihinger, la siguiente observación de Kant indica por qué leyó el libro de Home con tanta emoción: "Home ha denominado a la estética correctamente *crítica,* puesto que no proporciona regla alguna *a priori* que determine suficientemente su juicio, como la lógica".[21] Esto sugiere que el uso kantiano del término crítica, en efecto, pudo haberse derivado de Home. Kant usó por primera vez el término "crítica de la razón" en su "Aviso sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766".[22] En el texto, la "crítica de la razón *[die Kritik der Vernunft]*" es considerada en un amplio sentido lógico, así como la "crítica del gusto *[der Kritik des Geschmacks]*" —es decir, la estética—, como la que tiene más afinidad a la causa material. Con base en esto, uno puede suponer un nexo compartido entre la "crítica" de Kant y el libro de Home con su 'criticismo' homónimo.

Kant aprovechó con Home el momento para reconsiderar la posibilidad de un juicio estético del gusto e investigar sus bases. Home había buscado la universalidad del juicio del gusto —una medida de la belleza y la fealdad— en los principios inmanentes a la esencia humana; insistió en que la belleza y la fealdad son determinaciones *a priori* de la naturaleza de la sensibilidad humana. Sin embargo, al mismo tiempo Home empleó métodos empíricos e inductivos para observar las reglas generales del gusto, reuniendo y categorizando materiales de todos los dominios relacionados con el arte y la literatura, desde la antigüedad hasta el presente. Al confrontarse con la necesidad del juicio crítico, rechazó la toma por sentado de cualquier principio en particular, así como el cargarlo con la tarea de cuestionar los principios

fundacionales o las medidas infalibles de la crítica. Kant desarrolló más a fondo el término 'criticismo' que adoptó de Home en su propia "crítica" —un significante del análisis fundamental de las facultades humanas—.[23]

Home debía confrontar el "elemento de la crítica" particularmente en Inglaterra, porque ahí era donde chocaban dos principios: por un lado, estaba el clasicismo que postulaba una cierta norma empírica en el arte y en la literatura, por el otro, estaba el ideal romántico que apreciaba una expresión individual de las emociones sin inhibiciones. En esencia, tomando el último punto de vista, Home todavía se atrevió a buscar una base en la que el juicio crítico pudiera ser universal, y Kant quedó especialmente impactado por este esfuerzo. En la *Crítica del juicio*, trató tácitamente con la misma tesis y antítesis. Como Home, Kant reconoció que el juicio de gusto debía ser subjetivo (o individual) y al mismo tiempo creía que de alguna manera debía ser universal. En el caso de Kant, sin embargo, éste distinguió la universalidad de la generalidad:

> Así, de un hombre que sabe tan bien entretener a sus invitados con agrados (del goce, por todos los sentidos), que todos encuentran placer, dícese que tiene gusto. Pero aquí la universalidad se toma sólo comparativamente, y aquí tan sólo las reglas *generales* (como son todas las empíricas) y no *universales,* siendo estas últimas las que el juicio de gusto sobre lo bello requiere y pretende alcanzar.[24]

Una regla general inducida de la experiencia no puede ser universal. Desde Aristóteles, la estética ha sido general y no universal, de la misma manera que la física. El clasicismo ha intentado extrapolar consistentemente las reglas de obras que han sido designadas "obra maestra" y han hecho de éstas reglas normativas. En oposición a esto, para Kant, "no puede haber [...] regla alguna según la cual alguien tuviera la obligación de conocer algo como bello".[25] Sin embargo, el juicio de gusto que se distingue del mero placer debe ser universal:

> El juicio de gusto mismo no *postula* la aprobación de cada cual (pues esto sólo lo puede hacer uno lógico universal, porque puede presentar fundamentos); sólo exige a cada cual esa aprobación como un caso de la regla, cuya confirmación espera, no por conceptos, sino por adhesión de los demás. El voto universal es, pues, sólo una idea.[26]

Para hacerlo doblemente claro: *postulieren* significa asumir una premisa como auto-evidente, mientras que *ansinnen* significa hacer una petición o una exigencia (irrazonable). En el juicio de gusto, no existe una regla que pueda obligar. En esta coyuntura, Kant introduce "el sentido común *[sensus communis]",* es decir, las costumbres engendradas social e históricamente. En *Ciencia nueva,* Giambattista Vico arguyó que "el sentido común es un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano".[27] El sentido común es una norma (tras la cual se escribieron innumerables trabajos mediocres). El sentido común cambia con el tiempo; pero el cambio no es continuo porque está causado por la intervención violenta de los individuos (por ejemplo, de los genios) que se oponen y se desvían de éste. Sin embargo, Kant limitó el fenómeno del juicio de gusto sólo a las bellas artes *[die shönen Künste]:* "En lo científico, pues, el más grande inventor no se diferencia del laborioso imitador y del estudiante más que en el grado, y, en cambio, se diferencia específicamente del que ha recibido por la naturaleza dotes para el arte bello".[28]

Pero aún hay un problema. Si el sentido común es la convención social que se transforma social e históricamente, no puede garantizar la universalidad del juicio de gusto. El sentido común es tanto histórico como hoy en día plural: *sentido común*. Si existe algo así como la universalidad, ésta debe ir más allá del sentido común plural. Entonces, ¿Kant renunció al requerimiento de la universalidad? ¿Quiso decir que en las bellas artes uno debe arreglárselas con el sentido común, en la medida en que la universalidad puede encontrarse en otros ámbitos? Por supuesto, dichas cuestiones están, por sí mismas, equivocadas. Kant, ciertamente, distinguió entre la ciencia natural, la ética y el arte, pero la distinción en sí misma no es su *terminus ad quem*, pues él requería de manera consistente la universalidad en cada uno de estos ámbitos. En la *Crítica de la Razón Pura* y *Crítica de la Razón Práctica,* por ejemplo, buscó la ley universal opuesta a una regla general basada en la experiencia. Entonces, ¿esto significa que el pensamiento científico y la ética contienen una ley universal mientras que el arte carece de una? No. Si no se conoce la universalidad en el arte, tampoco se conoce en los otros ámbitos. O, al menos, Kant comenzó su pensamiento de esta manera. El radicalismo de su crítica se finca en el hecho de que reconsidera la cuestión de la universalidad desde la posición estratégica del juicio de gusto.

En la *Crítica de la Razón Pura,* Kant detecta a la subjetividad en el acto autónomo del entendimiento, mientras que en la *Crítica del Juicio* utiliza los términos de lo subjetivo en contra de lo objetivo de una manera altamente prosaica; en otras palabras, lo sensual en general es considerado subjetivo. Por consiguiente, la multitud de sujetos individuales se expresa en el nivel de la sensación: del placer o del displacer. Por otra parte, la subjetividad en tanto que entendimiento es considerada como impersonal, como una facultad a priori —en este caso, la facultad del lenguaje— y no se presenta como sujeto individual. Sin embargo, aunque Kant postule el problema de la subjetividad plural —que comienza con el sentimiento del placer/displacer— la problemática en la *Crítica del Juicio* no está por ningún motivo confinada al problema comúnmente entendido como el gusto cultural. En la arena del juicio de gusto, nadie puede probar la universalidad de su punto de vista individual. Y, visto desde la lógica inversa, cuando la gente no puede probar la verdad de su conocimiento, usan la figura "del juicio de gusto", sin importar qué tan serio es el objeto. Decimos: "bueno, es sólo un asunto de gustos" o hasta "bueno, *todo* es un asunto de gustos." De hecho, *cada* juicio, finalmente, resulta un juicio de gusto —*excepto* el juicio analítico—.

Finalmente, Kant distingue el juicio de gusto del problema del placer/displacer o de la comodidad. La comodidad es reconocida como un asunto individual; en cambio, el juicio de gusto, desde el principio, requiere probar su universalidad. En otras palabras, el juicio de gusto debe ser aceptado por otros. Como Wittgenstein podría haber dicho: la comodidad es un "lenguaje privado", mientras que el juicio de gusto pertenece al "juego común del lenguaje".[29] Cuando Kant habla del "sentido común", a esto se refiere. Y el problema real yace en el hecho de que existen muchos juegos del lenguaje en el mundo. Por lo tanto, la universalidad de los juicios de gusto se vuelve un problema de comunicación entre las personas que tienen diferentes sistemas de reglas, a saber, con los otros. El requerimiento de la universalidad en el juicio de gusto es la condición *sine qua non* subyacente a todos los juicios sintéticos. Por lo tanto, es equívoco pensar que Kant descubrió un problema autónomo, peculiar, en las bellas artes. Más bien, se propuso reconsiderar todas las problemáticas por medio de la "crítica" del juicio de gusto.

Kant sostuvo que la belleza se descubre por el *desinterés* en el objeto. Esto es, por así decirlo, poner metodológicamente entre paréntesis los intereses. ¿Qué tipos de intereses, entonces, deben ser puestos entre paréntesis?

Los intelectuales y morales. Al confrontar cierto objeto, uno lo juzga al menos en tres ámbitos simultáneamente: cierto o falso, bueno o malo, placentero o desagradable. Usualmente, estas formas se entremezclan complejamente. Y sólo cuando se han puesto entre paréntesis las otras inquietudes de un objeto que se ha recibido (por ejemplo, la verdad y la falsedad o la bondad y la maldad), éste se transforma en un objeto estético. Pero lo que Kant caracterizó respecto al juicio de gusto es aplicable también tanto al conocimiento como a la moralidad. En la ciencia moderna, el conocimiento del objeto se realiza sólo en la medida en que se ponen entre paréntesis los juicios morales (lo bueno y lo malo) y estéticos (el placer y el displacer). De la misma manera, Kant intenta alcanzar una purificación con respecto a la moralidad. En este caso, lo logra por medio de la puesta entre paréntesis del placer, así como de la felicidad. Es crucial tener en mente, sin embargo, que poner entre paréntesis no es lo mismo que negar.

Si esto es el caso, no es escandaloso que Kant haya resuelto la tercera antinomia en la *Crítica de la Razón Pura* al considerar que los términos en conflicto podrían permanecer juntos.

> Tesis— La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad.
> Antesis— No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza.[30]

La idea de que todo está determinado por una causa natural es posible por la postura que pone entre paréntesis a la libertad. A la inversa, sólo cuando la determinación por causa natural es puesta entre paréntesis la idea de la libertad interviene. No importa qué idea es 'correcta', puesto que la cuestión misma nunca surge. Uno alcanza el dominio cognitivo al poner entre paréntesis tanto la dimensión moral como la dimensión estética, pero siempre debe ser posible abrir el paréntesis en caso de que sea necesario. Lo mismo debe decirse de los ámbitos morales y estéticos. Cuando uno intenta explicar todo desde las misma posicionalidad, uno se ve inexorablemente confrontado por la antinomia. He tratado con la cuestión ética de la libertad en la sección 3.4. Aquí me gustaría subrayar una problemática enredada: los dominios cognitivos, morales y estéticos están todos constituidos por un cambio de actitud (por ejemplo, la reducción trascendental);

y en el principio, éstos no existían por sí mismos. De esto se desprende que en cada dominio el mismo problema reaparece. Por ejemplo, en la *Crítica de la Razón Práctica,* el problema del otro es explicito; sin embargo, en la *Crítica de la Razón Pura* es implícito. Y Kant originalmente encontró el problema mismo del otro en el juicio estético. Como lo discutiré más adelante, "la cosa-en-sí" misma es, en última instancia, equivalente al "otro." Pero, con el fin de alcanzar este momento, es una condición *sine qua non* comenzar con la problemática del juicio estético.

Lo que distingue la tercera *Crítica* de las dos primeras es la apariencia de subjetividades plurales. Para enfrentar esto, Kant no recurrió, digamos, a una consciencia general o a una subjetividad general; más bien, examinó qué tipo de acuerdo es posible hacer entre una multitud de subjetividades en la que no hay "regla por la que alguien pudiera ser compelido a reconocer que algo es bello." Hannah Arendt le otorgó una importancia primordial a este aspecto de la tercera *Crítica* y se esforzó por leerlo siempre como un principio de la ciencia política.[31] Jean François Lyotard observó en este principio una mediación entre los juegos del lenguajes sin el establecimiento de un meta-lenguaje.[32] Pero la lectura de Lyotard es una regresión a Hume, en la medida en que considera el problema de la universalidad simplemente como parte de una coalición entre sentidos comunes. Al fin y al cabo, es engañoso suponer una transición o un desarrollo entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica del Juicio,* en la medida en que la primera ya había sido afectada por la crítica en un sentido periodístico y tomó en cuenta la aporía postulada en esta arena. Por lo tanto, nuestra tarea es volver a leer la *Crítica de la Razón Pura* desde esta posición estratégica.

La distinción kantiana entre universalidad y generalidad surgió de la problemática de la ciencia moderna que comenzó con Copérnico. Esto debe distinguirse de la posición sobre la evidencia corroborativa y la inducción ejemplificada de Francis Bacon. En primer lugar, el heliocentrismo (de Copérnico) no es el tipo de cuestión que pueda probarse fácilmente. Descartes pensaba publicar una explicación del universo que fuera favorable a Copérnico, pero abandonó este plan cuando se enteró del juicio en contra de Galileo; entonces, escribió el *Discurso del método*. Descartes no fue necesariamente un pensador especulativo, como esta anécdota parece insinuar; más bien subrayaba la importancia de la hipótesis y presenta una metodología en la que primero se postula una hipótesis que posteriormente será demostrada por la experimentación (por cualquiera). Pero, de nuevo, ¿es posible

verificar las hipótesis por medio de la experimentación? Es imposible inducir una ley a partir de la experiencia; tampoco es posible extraer una proposición universal de proposiciones singulares. Una proposición universal es técnicamente una expansión indeterminada de proposiciones conjuntas en la que es imposible verificar apodícticamente la cadena infinita de proposiciones elementales. Por lo tanto, el meollo del escepticismo de Hume es que en la medida en que una proposición universal no puede constituirse, finalmente, una ley no es más que una costumbre. Pero algunos han sostenido que, mientras que una proposición universal no puede ser verificada positivamente, al menos puede probarse su falsedad; y en la medida en que la proposición universal no ha sido probada falsa, puede ser considerada verdadera. Karl Popper sostuvo célebremente que es posible afirmar la universalidad de una proposición que ha sido postulada de manera falseable, si ésta no ha sido falseada. Aunque Popper reconoció el hecho de que esta idea era latente en el propio trabajo de Kant, lo acusó, a su vez, de permanecer dentro de un marco subjetivista.[33] Una proposición puede ser considerada universal sólo en la medida en que uno suponga la existencia de un otro que pudiera falsearla en el presente como en el futuro. Para Popper, sin embargo, Kant parece haber presentado un enfoque bastante diferente, discutible, hasta opuesto —¡Como si la universalidad pudiera garantizarse por una regla a priori!— Pero, aquí uno debe ser extremadamente cuidadoso con respecto a la posición de Kant, puesto que, como lo hemos visto, fue sólo después de haber confrontado la problemática del juicio de gusto (por ejemplo, la universalidad en la pluralidad de los juegos del lenguaje) que Kant escribió la *Crítica de la Razón Pura*.

Sin duda, la *Crítica de la Razón Pura* comienza describiendo una sola subjetividad. Sin embargo, esto no significa que Kant haya abandonado la existencia de una multitud de otros sujetos. Más bien, ni siquiera imaginaba que la universalidad podría alcanzarse por un acuerdo entre subjetividades plurales, es decir, por la intersubjetividad. Para Kant, quien también era un científico, era evidente que un juicio sintético a priori no se obtiene fácilmente —y *a fortiori* tampoco lo era durante su vida, época en la que la heterogeneidad de hipótesis que estaban en conflicto no pertenecían sólo a *"der Kampfplatz der Metaphysik"*, sino también a las ciencias naturales—. Un acuerdo con los otros —sin importar cuántos, e incluyendo una falsificación que está basada en un acuerdo anterior— difícilmente garantiza la universalidad. Un acuerdo habitualmente está hecho dentro del reino del sentido

común, solamente para reforzarlo. Por lo tanto, si la universalidad existe, debe ser algo que va más allá de la pluralidad del sentido común.

Entonces, es sorprendente que la posición de Popper haya sido criticada dentro de la filosofía de la ciencia. Como lo argumentó Thomas Kuhn, existe la posibilidad de que hasta la proposición postulada de una manera falseable no siempre sea falseada; en cambio, la institución de la prueba en sí misma está determinada por el "paradigma."[34] Además, al igual que Paul Feyerabend, el valor de verdad del conocimiento científico *tout court* está determinado por la hegemonía discursiva.[35] Y así, Popper eventualmente cambió su posición a favor del desarrollo de la ciencia, al modo de la teoría de la evolución, es decir: la más fuerte de las teorías sobrevive.[36] ¿La crítica kantiana había sido sepultada por este último despliegue? No lo creo. En primer lugar, el paradigma de Kuhn corresponde estrechamente al sentido común de Kant. En segundo lugar, respecto al cambio de paradigma, Kuhn sólo hacía referencia a aquellos "genios" —Copérnico, Newton y Einstein— similares a los que aparecen en la tercera *Crítica* de Kant. Quizás Kuhn nunca imaginó una coincidencia tal debido a las complicaciones; después de todo, Kant limitó el uso de los conceptos 'genio' y 'sentido común' al dominio de las bellas artes; y la aguda distinción entre las ciencias naturales y culturales hecha por los neo-kantianos (Heinrich Rickert, entre otros) ha resultado muy influyente. Mientras tanto, el concepto 'paradigma' ha sido ampliamente aceptado, pero en contra de la concepción propia de Kuhn, precisamente porque se refiere a una problemática mucho más amplia que la de la ciencia natural; esto significa que el concepto de 'paradigma' tiene el ímpetu del "criticismo" o hasta de la "crítica literaria."

Desde esta perspectiva, posiblemente los filósofos contemporáneos de la ciencia han avanzado hacia el terreno que Kant cultivó en la *Crítica del Juicio*. Sin embargo, hay que subrayar, de nuevo, que Kant ya era consciente de la problemática inherente a la arena de la crítica periodística cuando comenzó a escribir la *Crítica de la Razón Pura*. En esta primera crítica, el otro (o el otro sujeto) está ostensiblemente ausente. El libro persiste en la persecución del modo introspectivo de la investigación. Aquellos que critican a Kant, cuestionan, sin excepción, si la investigación introspectiva (por ejemplo, el monólogo) es por sí misma suficiente para analizar los fundamentos de la ciencia. Es cierto que Kant no pretendía introducir el acuerdo con los otros, ya que el acuerdo por sí mismo no garantiza la universalidad de una proposición. En cambio, Kant supuso, con el concepto de la cosa-en-sí, a

los futuros otros, los cuales podrían falsear una proposición. Pero esto no significa que nuestro pensamiento nunca pueda ser universal debido a los futuros otros. Por el contrario, la cuestión de la universalidad nunca puede postularse sin tomar a *los otros* en consideración. En la historia de la filosofía, Kant fue el primero en haber introducido la problemática del otro de esta manera tan sucinta.

1.3 La paralaje y la cosa-en-sí

La filosofía comienza con la introspección. Sin embargo, el tipo de introspección que Kant realizó en la *Crítica de la Razón Pura* es bastante excepcional. Al pensar este aspecto de la introspección kantiana, uno no debe ignorar ese texto un tanto extraño "Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica". Kant escribió este ensayo en 1766 para un periódico, con un estilo lúdico propio de los ensayistas del siglo dieciocho. Se inspiró en el famoso temblor que azotó a Lisboa el primero de noviembre de 1755, el día de Todos los Santos —el momento mismo en que los fieles rezaban en la iglesia—. No es extraño que el acontecimiento haya dado lugar a tanto escepticismo con respecto a la gracia de Dios. El temblor de Lisboa sacudió desde la raíz a toda Europa —al pueblo en general y a los intelectuales por igual—. Provocó, por así decirlo, una grieta profunda entre la sensibilidad y el entendimiento, los cuales habían mantenido, hasta Leibiniz, una relación impecablemente continua. La crítica kantiana no puede separase de esta profunda crisis multidimensional.

Muchos años después, Voltaire escribió *Candide*, en donde ridiculiza la armonía predestinada de Leibniz; y Rousseau insistió en que el temblor fue un castigo por el hecho de que la sociedad humana perdió relación con la naturaleza.[37] Por el contrario, Kant (quien escribió al menos tres análisis sobre el problema) subrayó que el temblor de 1755 no tuvo ningún significado religioso en lo absoluto y sólo puede atribuirse a causas naturales, por lo que de hecho ocurrió. También presentó una hipótesis científica sobre la causa del temblor, así como posibles contramedidas para evitar futuras incidencias. Es notable que, mientras que los mismos empiristas no pudieron evitar buscar significados atribuibles a este evento, Kant no hizo semejante

cosa. Pero su materialismo radical coexistía con lo contrario, oponiéndose al radicalismo que simultáneamente adoptaba —es decir, su interés por la metafísica—, pues estaba fascinado por el intelecto de un visionario como Swedenborg, el cual había "predicho" el temblor. Kant no sólo condujo una investigación sobre el poder supuestamente milagroso de Swedenborg, sino que también escribió una carta con la esperanza de conocerlo.[38]

Con todo y su interés en los fenómenos visionarios, sin embargo, Kant persistió en la creencia de las causas naturales. Consideró que lo anterior no eran más que ensueños o una forma de desorden mental. Sostuvo que, aunque una visión es en realidad sólo un pensamiento en la mente, se presenta como si viniera del exterior por medio de los sentidos.[39] Sin embargo, al mismo tiempo, no pudo negar el intelecto de Swedenborg. Aunque en la mayoría de los casos la afirmación de percibir lo suprasensible por medio de los sentidos es un engaño, existen algunos pocos en los que la afirmación de poseer tales poderes puede, en algún sentido, verificarse. Swendenborg formaba parte de esta excepción: científico de primera clase, no estaba por ningún motivo demente, y, en este caso, había evidencia fidedigna de su poder psíquico. Kant debía reconocer esto, pero al mismo tiempo debía también negarlo.

Aunque lo llamó una "psicosis", no podía evitar tomar seriamente "los sueños de un visionario". Y, sin embargo, problematizó su propia seriedad: "Por lo tanto, por ningún motivo culpo a mis lectores, si, en lugar de reconocer al visionario como un ciudadano a medias de otro mundo, rápidamente lo consideran como candidato para un hospital y de este modo eluden toda investigación futura".[40] Pero esta advertencia habría sido mucho menos interesante si hubiera sido restringida simplemente a "los sueños del visionario". Kant subraya que lo mismo es cierto de los metafísicos y de la metafísica, ya que éstos consideran que el pensamiento que es sustancial es el que *no* surge de la experiencia. En este sentido, su ensayo puede leerse como "Sueños de la Metafísica explicado por los sueños de un visionario". Se pregunta: "¿Qué tipo de locuras existen las cuales no puedan atraer el ánimo del sabio mundo sin fondo [la filosofía]?" Con lo cual continúa: "Por lo tanto, por ningún motivo culpo a mis lectores..." En otras palabras, los sueños de la metafísica son también "locuras" de primera clase y evidencia de una "psicosis". No hay mayor diferencia entre obsesionarse con los sueños de la metafísica y con los sueños de un visionario. En este momento de su vida, Kant admitió que obsesionarse con la metafísica era una auténtica

locura, y, con todo, los filósofos, en este sentido, no podían evitar estar locos. Por lo tanto, este ensayo, aunque en apariencia está hablando de un visionario, realmente habla de un metafísico, que en este caso es el mismo Kant —es decir, *antes* de haberse enfrentado con Hume—.

Una década y media después, Kant comenzó el prefacio de 1781 de la *Crítica de la Razón Pura* con la siguiente afirmación: "Ahora, el tono de moda de la época lleva a mostrarle [a la metafísica] un completo desprecio".[41] Sin embargo, añadió: "Es en vano pretender afectar *indiferencia* con respecto a tales investigaciones, cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana. Y aquellos presuntos *indiferentistas*, por mucho que quieran hacerse irreconocibles gracias a la mutación del lenguaje escolástico en un tono popular, recaen también —en la medida en que piensan algo, en general— inevitablemente en afirmaciones metafísicas, ante las que tanto desdén afectaban".[42] Pero ésta es, precisamente, la ruptura propia de Kant, o, más bien, la ruptura con la que se enfrentó en "Sueños de un visionario", escrito con un estilo completamente autocontradictorio (de hecho, antinómico.) Así como afirmó la posición de Swedenborg y de los metafísicos, despreció esta misma afirmación. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant formuló este conflicto rechazando la expansión del conocimiento más allá de los límites de la razón, aunque incluso reconoció la pulsión de la razón de hacer esto mismo. En la primera *Crítica*, la autocrítica satírica de "Sueños de un Visionario" se convierte en una crítica de la razón por la razón. Esto significa que, en lugar de tratarlo como un problema meramente personal, Kant 'gira' (por un proceso que un freudiano o un lacaniano quizás llamaría 'transferencia') y lo trató como una problema planteado "por la naturaleza de la razón misma".[43] Esto, precisamente, es el meollo de la "crítica trascendental", o un aspecto importante de lo que yo estoy llamando *transcrtítica*.

En cualquier caso, la transposición de "Sueños de un Visionario" a la *Crítica de la Razón Pura* es decisiva. Sin embargo, con el fin de leer la última, uno debe referirse a la primera, puesto que ahí es explícita la manera idiosincrática de la reflexión kantiana.[44] Kant escribió en "Sueños de un visionario": "Consideré al entendimiento universal humano desde el punto de vista del mío, ahora me pongo en el lugar de una razón ajena y exterior y considero mis juicios con sus motivos más secretos desde el punto de vista de los otros. Si bien es verdad que la comparación entre ambas consideraciones produce fuertes paralajes, sin embargo, es también el único modo de evitar el engaño óptico y de colocar los conceptos en los lugares adecuados

donde deben estar en relación con la capacidad del conocimiento de la naturaleza humana".[45] Aquí Kant no está expresando el lugar común de que no sólo uno debiera ver las cosas desde su propio punto de vista, sino también, simultáneamente, desde el punto de vista de los otros. Si esto es lo que quiso decir, sería algo común y corriente: la historia de la filosofía está llena de reflexiones acerca de verse a uno mismo tal como los otros nos ven. Para Kant este "punto de vista ajeno" se va a manifestar sólo mediante una "paralaje pronunciada". Para entender esto de manera apropiada, es necesario ejemplificarlo con una tecnología que no existía en los tiempos de Kant.

Se suele hablar de la reflexión mediante la metáfora de ver la imagen de uno mismo en el espejo. La imagen del espejo se identifica con la imagen vista por los otros. Pero en el contexto actual, la fotografía también debe ser tomada en consideración. Comparémoslas. Cuando la fotografía fue inventada, aquellos que vieron sus caras en la imagen no podían evitar sentir cierto tipo de atrocidad —tal como escuchar una grabación de su propia voz por primera vez—. A pesar de que era posible ver la imagen propia por un reflejo en el espejo, del agua o de un retrato pintado, estos métodos eran aún demasiado subjetivos. Aunque la imagen del espejo puede identificarse con la perspectiva del otro, existe aún cierta complicidad con respecto al propio punto de vista. Después de todo, podemos ver nuestra imagen en el espejo de 'la manera que queramos', y la imagen del espejo no es completamente fija (sin mencionar el hecho de que la izquierda y la derecha están invertidas, o la imagen está al revés). Un retrato pintado es una representación hecha por alguien más, pero cualquier aborrecimiento que implique ver esta imagen puede deberse a la subjetividad (visto como la malicia) del otro. En contraste, la fotografía contiene una *objetividad* distinta, mucho más severa. Aunque siempre hay un fotógrafo, su subjetividad es mucho menos influyente que la del pintor, ya que en la imagen fotográfica hay una distancia imposible de erradicar, mecánica. A pesar de que parezca extraño, no podemos ver nuestras caras (vistas como la cosa-en-sí), excepto como una imagen reflejada en el espejo (visto como el fenómeno). Y sólo gracias al advenimiento de la fotografía es que supimos de este hecho. Pero, de nuevo, la fotografía es una imagen, y, por supuesto, las personas se acostumbran eventualmente a la imagen mecánica, tanto que, eventualmente también, llegan a sentir que las imágenes son las de ellas mismas. Pero aquí el núcleo es la "paralaje pronunciada": aquello que las personas experimentan cuando ven por "primera vez" su imagen fotográfica.

El efecto de la paralaje es evidente también en la afirmación de Derrida de que la conciencia es equivalente a "escucharse hablar *[s'entendre parler]"*.[46] Respecto a esta afirmación, Hegel diría que el habla es lo que objetiva (o externaliza [*entäussert*]) al yo; pero esta voz objetivada (o la expresión [Äusserung]) no es, en el sentido hegeliano, en lo absoluto objetiva —es meramente *mi punto de vista*. Para ser objetivos, uno debe experimentar un desplazamiento o una perturbación tal como cuando uno escucha por primera vez su propia voz grabada. El aborrecimiento o el extrañamiento que uno experimenta se debe al punto de vista de los otros que ahí interviene. Cuando veo por primera vez mi cara y escucho mi voz desde el punto de vista de los otros, pienso que no era ni mi cara ni mi voz. En términos freudianos, esto sería una "resistencia" del analizado. Eventualmente, uno acepta las imágenes visuales y auditivas; uno se acostumbra a ellas. Pero esto no ocurre en la reflexión filosófica. La filosofía que comienza con la introspección-espejo, permanece atrapada dentro del abismo especular de la introspección. Sin importar cómo pretenda introducir la posición del otro, la situación nunca se altera. Se dice que la filosofía comenzó con el diálogo socrático. Pero el diálogo mismo está atrapado en el espejo. Muchos han criticado a Kant por haber permanecido en un auto-escrutinio subjetivista, y han sugerido que buscó una escapatoria en la *Crítica del Juicio* cuando introdujo sujetos plurales. Pero el evento verdaderamente revolucionario en la filosofía ya había ocurrido en la *Crítica de la Razón Pura*, cuando Kant intentó anular la complicidad inherente a la introspección, precisamente al *limitarse* al marco introspectivo. Aquí uno puede observar el intento de introducir una objetividad (en tanto que otredad) totalmente ajena al espacio convencional de la introspección-espejo.

Dicho de manera más directa, lo que está en juego en "Sueños de un visionario" es una posición crítica en la que el mismo Kant se encontraba en ese momento: al buscar una filosofía racionalista de la línea de Leibiniz/Wolff, no había otra opción más que aceptar el empirismo escéptico de Hume, pero no estaba satisfecho con ninguna de las dos. Durante aproximadamente diez años después de eso, hasta la *Crítica de la Razón Pura*, el filósofo de Königsberg se recluyó en el silencio. La posición a la que llama *trascendental* surgió durante este periodo. La aproximación de Kant en la *Crítica de la Razón Pura* es diferente no sólo desde la introspección subjetiva, sino desde el escrutinio objetivo. Aunque es un auto-escrutinio completo, la reflexión trascendental incluye los puntos de vista de otros. Dicho de forma inversa,

aunque es completamente impersonal, la reflexión trascendental es aun así un auto-escrutinio.

Se suele hablar sobre la posición trascendental como un mero método, y peor aún, se habla de la estructura de las facultades que Kant descubrió como un hecho dado. Sin embargo, esta posición trascendental no habría sido posible si no hubiera sido por la paralaje pronunciada. La *Crítica de la Razón Pura* no está escrita a la manera de una auto-crítica como "Sueños de un visionario", pero la paralaje pronunciada está presente, operando ahí. Tomó la forma de una "antinomia", es el mecanismo que revela a la tesis y a la antítesis como engaños ópticos.

Después de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* (A), Kant comprendió que el orden de su razonamiento habría sido mejor si hubiera tratado la distinción del fenómeno y de la cosa-en-sí después de "La antinomia de la razón pura" (en la sección "Dialéctica trascendental").[47] De hecho, es cierto que, debido a que comenzó con la distinción entre el fenómeno y la cosa-en-sí, la comprensión de muchos lectores del diseño total de Kant (su *"Architectonik")* retrocede a la dualidad convencional del fenómeno y la esencia o de la superficie y la profundidad. Esta es la impresión dada tanto a aquellos lectores que niegan como a aquellos que afirman el concepto de "la cosa-en-sí".[48] Los que la rechazan por ser un concepto místico, la comprenden sólo dentro de esta dicotomía; los que la conservan, como Heidegger, la interpretan sólo en el sentido de una profundidad ontológica, como un abismo *[Abdgrund]*. Sin embargo, en realidad no hay implicaciones místicas en la cosa-en-sí propiamente kantiana. Es algo así como nuestra propia cara, la cual existe indudablemente, pero no puede ser vista más que como una imagen (léase *fenómeno)*. Aquí, lo que es crucial, de ahora en adelante, es la antinomia vista como una paralaje pronunciada —la única cosa que revela que algo es más que una imagen (fenómeno)—. De hecho, Kant postula una antinomia no sólo en la sección sobre la dialéctica trascendental, sino casi en todos lados. Por ejemplo, como uno de los ejemplos cruciales, extrae la subjetividad trascendental X de la antinomia entre la tesis cartesiana "Hay un ego idéntico" y la antítesis humeana "No hay ningún ego idéntico".

Generalmente se entiende que, en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant considera la cosa-en-sí como lo que estimula la sensibilidad y le da su contenido, mientras que en la *Crítica de la Razón Práctica*, la subjetividad trascendental misma es la cosa-en-sí. Esta aparente inconsistencia ha causado mucha confusión. Y junto con esto se interpreta que la primera *Crítica* trata con

el dominio de lo teórico, mientras que la segunda trata con el *práctico*. Sin embargo, esta división no es precisa. Hannah Arendt refutó esta idea, argumentando que el concepto contrario al teórico no es el práctico sino el especulativo. (Como lo he aclarado con respecto al "tercer conflicto de las ideas trascendentales", la postura teórica que persigue las leyes de la naturaleza y la postura práctica que persigue la libertad pueden coexistir gracias a la operación de poner entre paréntesis a la una o a la otra cuando sea necesario.) A decir verdad, hasta la teoría científica no puede ser de ninguna otra manera más que práctica, porque no existiría si no fuera por la "idea regulativa", la suposición de que la naturaleza puede ser elucidada. Kant mismo se refirió al problema de "la fe doctrinal" (o "creencias") *[der doktrinale Glaube]* que acompaña a los "juicios téoricos" *[theoretische Urteile]* como sigue:

> [H]ay un *analogon* de lo *práctico* en los juicios meramente teóricos a cuyo asenso conviene la palabra *fe,* a la que podemos denominar *fe doctrinal.* Si fuera posible establecerlo mediante alguna experiencia, yo estaría dispuesto a apostar todo lo que poseo a que hay habitantes en alguno, al menos, de los planetas que vemos. Por eso digo que no es mera opinión, sino una firme fe (sobre cuyo acierto arriesgaría yo muchas cosas buenas de la vida), que hay también habitantes en otros mundos.[49]

Aquí, la connotación es que el conocimiento científico —o el juicio sintético— no es *especulación*, y sin embargo inexorablemente involucra una cierta *especulación* o una *apuesta* (aunque uno podría también añadir que también es un cierto tipo de *especulaciones* como la esperanza o la expectativa, en lo que concierne a la fe). Por esta razón, el conocimiento científico puede ser expansivo.

Sin embargo, de la misma manera en que es engañoso dividir definitivamente el dominio teórico del práctico, la cosa-en-sí no puede ser divida entre la cosa y el otro ego (o el otro sujeto). Sin embargo, aunque es el otro el que puede negar nuestra condición (en tanto que fenómenos), esta negación debe ir acompañada por los datos de los sentidos de los otros (en tanto que cosas). Lo que es crucial aquí es la otredad, ya sea de la cosa o de la otra persona. Pero esta otredad no tiene nada de místico. Lo que Kant quiso decir por la cosa-en-sí era que la alteridad del otro nunca puede ser tomada por sentado e interiorizada a nuestro antojo o conveniencia. Tampoco el punto es simplemente que Kant haya deplorado el hecho de que seamos capaces de

conocer sólo los fenómenos y no la sustancia. Más bien, el punto kantiano es que la universalidad de los fenómenos (en tanto que juicios sintéticos) es considerada sólo en la medida en que *postulemos* incondicionalmente la alteridad o la otredad del otro.

Kant sí consideró la actitud que anticipa lo que la alteridad sería en tanto que alteridad especulativa. Sin embargo, por otra parte, también sostuvo que, aunque esta actitud —de nuevo, la *especulación*— alcanza sólo la ilusión *[Schein],* es una condición sine qua non (con relación a la ilusión trascendental). De hecho, la idea regulativa —que somos capaces de reconocer la naturaleza— funciona heurísticamente. El fundador de la cibernética, Norbert Wiener, quien estaba involucrado en el Proyecto Manhattan, dijo que aquello tratado en la comunidad de contrainteligencia como un secreto real no era el manual para hacer bombas atómicas, sino que era el hecho de que ésta ya había sido hecha. Cuando Alemania y Japón estaban desarrollando la idea de hacer una bomba, habrían logrado producirla si hubieran descubierto que era *posible*. Resolver los "problemas de ajedrez" tradicionales es mucho más fácil que jugar un juego real de ajedrez porque la fe de que el rey pueda estar en jaque mate es la clave más útil para la solución del problema. La noción de que el mundo natural consta de una estructura matemática es también un ejemplo de la "fe teórica". Por esta misma razón, la ciencia natural surgió en la modernidad occidental gracias a la "fe teórica" que la había nutrido.

También se ha dicho que Kant rechazó la metafísica/teología en la *Crítica de la Razón Pura* pero que la recuperó en la *Crítica de la Razón Práctica*. En realidad, también la rechazó en la última, y en la primera aclaró que todas las teorías, si son sintéticas y expansivas, no pueden eliminar una cierta fe. Lo que buscó en la segunda *Crítica* fueron las condiciones previas para establecer una ley universal de la ética en oposición con un orden moral general basado en datos empíricos. Al tomar este enfoque, Kant rechazó la verdadera demanda de la religión, pero la aceptó como una idea regulativa. Sin duda el que acepta vivir estrictamente de acuerdo con la ley universal de la ética realmente llevaría una vida trágica. Si no fuera por la vida eterna y el juicio final de Dios, tal vida culminaría inexorablemente en lo absurdo. Por lo tanto, Kant tuvo que aceptar la fe como una idea regulativa, pero al mismo tiempo rechazó cualquier intento de probarla teóricamente: es decir, rechazó este aspecto particular de la metafísica.

Aunque uno se ve necesariamente engañado por las distinciones categoriales de lo teórico, lo práctico y lo estético, uno no debiera pasar por alto

las problemáticas que Kant ha perseguido consistentemente con respecto al otro, a diferentes niveles. Lo que es más importante es que, al buscar lo universal, Kant tuvo que introducir al otro, y este otro no debe ser identificado con el yo en ningún sentido intersubjetivo o del sentido común. Éste no es algún otro *trascendente* —divino o Dios— sino un otro *trascendental*. Tampoco este otro introduce el relativismo en nuestro pensamiento; más bien, es el que nos enfrenta al problema de la universalidad. La consistencia rigurosa de la crítica kantiana, que orienta todo su trabajo, deriva directamente de un punto de partida radical: la problemática de la universalidad en el juicio de gusto, es decir, el criticismo en un sentido periodístico.

2.

La problemática del juicio sintético

2.1 Fundamentos matemáticos

Visto como un filósofo de la subjetividad, como de hecho lo fue, la crítica más organizada de Kant surgió lógicamente de la filosofía de la ciencia. Sin embargo, como lo he estado sosteniendo, uno de los puntos más decisivos del pensamiento científico de Kant fue la problemática del otro y este aspecto ha sido pasado por alto. En particular, la teoría matemática de Kant no sólo ha sido sencillamente malentendida sino sistemáticamente desdeñada. Aquí me gustaría argumentar en contra de esta postura con respecto a las matemáticas e iluminar lo brillante de su crítica.

Kant detectó el juicio sintético en todos los dominios del pensamiento con la excepción de la lógica, el dominio de la tautología. Las matemáticas no fueron la excepción. Concretamente, la contribución radical de Kant fue que consideró *incluso a* las matemáticas como un juicio sintético a priori —el dominio mismo considerado el más estable y certero por ser analítico—. Durante su vida, fue ésta, de entre todas las ideas de Kant, la que le valió la peor reputación y ha sido constantemente atacado desde entonces. Pero Kant mantuvo esta postura debido a que la filosofía previa había insistido en que sólo el juicio analítico era apodíctico, y, en consecuencia, las matemáticas fueron tomadas como la norma —la filosofía estaba convencida de que las matemáticas eran *el* juicio más analítico—. Me gustaría arrojar una luz más directa sobre la intervención de Kant examinando las instancias específicas de esta vieja convicción filosófica.

Leibniz sostuvo que la base de la verdad radica en "ser idéntica o reducible a la verdad idéntica", y distinguió además entre la verdad contingente (la verdad de hecho) y la verdad necesaria (la verdad de razón). En la verdad contingente, el predicado está contenido en el concepto del sujeto; sin embargo, la verdad contingente no puede ser reducida a una equivalencia o a una identidad entre el sujeto y el predicado, por lo que nunca puede ser probada —lo que Leibniz expresa como la "resolución continua"—. De acuerdo con Leibniz, sólo el juicio analítico es verdadero. No obstante, también llegó a postular, por medio del "principio de razón suficiente", que hasta las verdades de hecho son juicios analíticos que pueden ser deducidos del sujeto. Por ejemplo, en la proposición contingente de hecho "César cruzó el Rubicón", la frase "cruzó el Rubicón" está contenida ya (entitémicamente, como dice Leibniz) en el sujeto 'César'. En resumen, Leibniz creía que todos los juicios sintéticos derivan en juicios analíticos. El primer Kant pensaba de una manera similar. Mientras que el Hume que "interrumpió el sueño dogmático [de Kant]", con su agudo escepticismo, aún creía que sólo las matemáticas eran analíticas. Y por esto Kant lo criticó:

> … aun así fue exactamente como si hubiera dicho: la matemática pura contiene sólo proposiciones *analíticas*, la metafísica, en cambio, proposiciones sintéticas *a priori*. Ahora bien, en esto se equivocó muchísimo, y este error tuvo consecuencias perjudiciales decisivas para toda su concepción. Pues si no lo hubiera cometido, habría ampliado su pregunta por el origen de nuestros juicios sintéticos, hasta llevarla mucho más allá de su concepto metafísico de la causalidad, y la habría extendido también a la posibilidad de la matemática *a priori;* pues también a ésta debió tenerla por sintética. Pero entonces nunca habría podido fundar sus proposiciones metafísicas en la sola experiencia, pues de lo contrario habría sometido también a la experiencia los axiomas de la matemática pura, y él era demasiado inteligente para hacer esto.[50]

A este respecto, debe decirse que el escepticismo de Hume era, de hecho, inconsistente; no avanzó más allá de la convención de que solamente el pensamiento analítico es sólido mientras que el pensamiento sintético es cuestionable. En contraste, la contribución de Kant, que marcó una época, radica en su escepticismo respecto de la naturaleza analítica de las matemáticas —el fundamento mismo de la metafísica, al menos desde Platón—. Pero hasta aquellos que estaban de acuerdo con la crítica de la metafísica

de Kant no comprendieron su percepción de las matemáticas como una disciplina sintética. En lo que les concierne a este punto, estaban demasiado inmersos en el pensamiento metafísico. Kant fue el único que se atrevió a dar un paso y a subvertir el precinto sagrado, el cual había sido simplemente tomado por sentado por los polos filosóficos —es decir, por el racionalismo y el empirismo—. Es más, este radicalismo está íntimamente relacionado con el hecho de que Kant imaginó la posibilidad de una *nueva* matemática.

Se ha dicho que la llamada "crisis de las matemáticas" comenzó con dos innovaciones matemáticas de finales del siglo diecinueve: la geometría no-euclidiana y la teoría de conjuntos. Para ser más precisos, Carl Friedrich Gauss (1777-1855) ya había pensado en estas dos posibilidades y en la clase de crisis que generarían; pero se quedó callado y hasta desalentó todo discurso público al respecto. Por lo tanto, no es cierto que la situación crítica de las matemáticas haya surgido repentinamente a finales del siglo diecinueve; a mediados del siglo dieciocho ya se conocía la posibilidad de una geometría no euclidiana. Por ejemplo, ya había sido demostrado que del axioma 'la suma total de tres ángulos internos de un triángulo es más pequeña que aquella de dos ángulos rectos', era posible construir un sistema de teoremas sin contradicciones. Asimismo, en el contexto del problema de la esfera, una geometría no euclidiana ya había sido conceptualizada. Tal como Gottfried Martin destaca, Johann Heinrich Lambert (1728-1777), uno de los fundadores de esta tendencia, era amigo de Kant.[51] Además, Kant ya conocía la posibilidad de una nueva matemática, lo cual es evidente en sus ensayos sobre física, como lo demostraré.

Lo que Kant pretendía fundamentar en términos filosóficos, ciertamente, no fueron las matemáticas y la física, las cuales ya habían sido sólidamente establecidas en el siglo dieciocho. En principio, no hubiera sido necesario construir una teoría fundacional más que como una respuesta a la propia crisis fundacional. Lo que impulsa a los filósofos hacia una rigurosa fundamentación teórica es siempre la conciencia crítica —precisamente como está ejemplificado en la "Crítica de la economía política" de Marx, la cual no hubiera surgido en ausencia de una crisis financiera real—. Por su cuenta, el sentido radical de la crisis fue lo que impulsó a Kant hacia su propia teoría fundacional, la cual, sin embargo, fue demasiado progresista para ser compartida o aceptada por sus contemporáneos. Y, en cierto grado, podría decirse que Kant, como Gauss más adelante, evadió declarar respecto a la crisis (para eludir el legendario destino de Hípaso). Si los textos de Kant son

aún hoy tan sugerentes, se debe, finalmente, a su sentido percusor de la crisis que, a su vez, se debe a su prudencia discursiva, pues no declaró públicamente la profundidad y las implicaciones de la crisis. Por esto es necesaria una lectura transcrítica de este trabajo.[52]

Cuando tenía veintidós años, Kant escribió en su tesis de graduación que "de otra ley se habría derivado una extensión [del espacio] de otras propiedades y dimensiones. Una ciencia de todas estas posibles clases de espacios sería con toda seguridad la más alta geometría abordable por un entendimiento finito. [De ahí] la imposibilidad que percibimos en nosotros mismos para figurarnos un espacio de más de tres dimensiones".[53]

Ahora, uno de los aspectos más influyentes de *Los Elementos* de Euclides (306-282 A. C.) es la tesis que postula que un teorema puede ser deducido de un axioma sin contradicción. Pero esta afirmación no se sostiene en las diversas matemáticas que se han desarrollado a lo largo de la historia. El desarrollo de las matemáticas ha sido impulsado más que nada por las matemáticas aplicadas y por los juegos, más que por cualquier otro principio. Esto se debe a que el núcleo de las matemáticas siempre se ha localizado en la aprehensión de las *relaciones* entre las cosas. Sin embargo, como efecto del principio euclidiano, ha sido asumido que todos los procedimientos matemáticos pueden y deben seguir la *prueba* como una deducción formal (y analítica) de un axioma. Ésta es la razón por la que las matemáticas se han establecido como la fuente de todo el pensamiento analítico. No obstante, no era la propiedad específica de las matemáticas mismas darle prioridad al pensamiento analítico. Debido al presupuesto de que las matemáticas son analíticas, la metafísica las ha tomado como la norma. En otras palabras, la geometría euclidiana fue posible gracias al dogma de Platón de que sólo el pensamiento analítico es verdadero. Por lo tanto, para socavar la posición de Platón, las matemáticas deben ser el campo primordial de la crítica.

Lo cierto es que más o menos desde el inicio de las matemáticas ha sido planteada la cuestión sobre si los "elementos" euclidianos son o no realmente analíticos. Los *Elementos* están constituidos por definiciones, axiomas y postulados; entre éstos, el quinto postulado ha sido el más controversial: *si una recta al incidir sobre dos rectas hace de los ángulos internos del mismo lado menores que dos ángulos rectos, las dos rectas prolongadas indefinidamente se encontrarán en el lado en el que están los ángulos menores que dos rectos.* En el siglo dieciocho esto fue reformulado en una proposición más simple, el famoso "postulado de las paralelas": *Por un punto P exterior a una recta L*

sólo cabe trazar una paralela a L. El postulado particular en *Los Elementos* de Euclides fue puesto en duda por la siguiente cuestión: ¿puede deducirse este teorema de otros postulados o axiomas? Lo que la geometría no-euclidiana dejó en claro fue que el quinto postulado de Euclides es *independiente* de otros axiomas euclidianos; y además, que no sólo no es *intuitivamente autoevidente*, sino también que, aunque se adopten otros postulados, no ocurría una contradicción. Por ejemplo, la geometría de Lobachevsky fue derivada de la siguiente proposición: *la suma total de los tres ángulos internos de un triángulo es menor que la de dos ángulos rectos*; en cambio, la geometría de Riemann surgió de la siguiente proposición: *la suma total de tres ángulos internos de un triángulo es mayor que la de dos ángulos rectos*. Al utilizar diferentes expresiones, Lobachevsky adoptó el postulado: *en un plano, a través de un punto fuera de una línea L, hay un número infinito de líneas que no se intersectan con L*, mientras que Riemann escogió el postulado: *a través de un punto P fuera de una línea L, no existe una línea paralela a ella, es decir, todo par de líneas en un plano deben intersectarse*.

Pero, para reiterar, y tal como Gottfried Martin también lo subraya, Kant ya había pensado en la posibilidad de una geometría no-euclidiana. De hecho, cuando Kant consideró a las matemáticas como un "juicio sintético a priori", ya tenía en mente la verdadera naturaleza de los axiomas. Kant sostuvo claramente que los axiomas son independientes de la sustancia empírica y, al mismo tiempo, que no son constructos puros del concepto (o del entendimiento). Por ejemplo, en términos empíricos, ya que las líneas paralelas no se intersectan, se sigue que el axioma *"las líneas paralelas se intersectan"* es independiente de la realidad empírica. Visto desde el punto de vista de Leibniz, dentro del concepto de *triángulo* (léase el sujeto) el predicado está ya incluido: *la suma total de los tres ángulos internos de un triángulo es igual a la de dos ángulos rectos*. Por lo tanto, la geometría no-euclidiana solamente es una *reductio ad absurdum*. Desde la posición de Leibiniz, los axiomas *como tales* han sido obstáculos, por lo que buscó la forma de acabar con ellos, pero en vano.

Kant reflexionó sobre la problemática de los axiomas de una manera mucho más sofisticada. Explicó la diferencia entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos de dos formas: un juicio analítico es aquél en el que el concepto 'predicado' está incluido en el concepto 'sujeto', y sólo puede ser probado por la ley de la contradicción. Por el contrario, el juicio sintético requiere *algo diferente a* la ley de la contradicción. Es decir, la consideración

de Kant de que las matemáticas son un juicio sintético a priori se deriva rigurosamente de su consideración del estatus de los axiomas. Por lo tanto, Kant se opuso a la reducción de las matemáticas a la lógica. Sin embargo, pese a Kant, el concepto de que las matemáticas son un juicio analítico demostró ser difícil de debilitar. Un ejemplo notable es el logicismo de Frege/Russell, de finales del siglo diecinueve, el cual expresa la clara convicción de que las matemáticas son lógicas. Russell, en particular, fue el principal defensor de este engaño. Por un lado, fue un empirista como Hume, por otro lado, insistió en que las matemáticas eran analíticas. En sus términos:

> La prueba de que todas las matemáticas puras, incluyendo la geometría, no son más que lógica formal es un golpe mortal para la filosofía kantiana. Kant, comprendiendo correctamente que las proposiciones de Euclides no podían deducirse de sus axiomas sin ayuda de las figuras, inventó una teoría del conocimiento para justificar este hecho; lo justificó con tanto éxito que cuando se demuestra que es un mero defecto de Euclides, y no resultado de la naturaleza del razonamiento geométrico, hay que abandonar también la teoría de Kant. Toda doctrina de las intuiciones *a priori*, con la que Kant explicaba la posibilidad de las matemáticas puras, es absolutamente inaplicable a las matemáticas en su forma actual.[54]

El recuento seminal de Russell está profundamente prejuiciado por la errónea creencia de que Kant estudió las matemáticas en un contexto previo a la geometría no-euclidiana. Pero las matemáticas de Kant superaban por mucho la afirmación de que ésta era “enteramente inaplicable a las matemáticas en su forma presente”. Al final del día, las posibilidades concebidas por Kant en el siglo dieciocho fueron las que prolépticamente quebrantaron el logicismo del siglo veinte de Russel —“todas las matemáticas puras no son más que lógica formal”—.

Durante el siglo veinte, la teoría fundacional de las matemáticas se bifurcó en tres sectas principales: logicismo, formalismo e intuicionismo. El intuicionista Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966) tomó una posición finitista, oponiéndose a tratar el infinito como una sustancia. En su opinión, a pesar de que la ley de la lógica clásica se funda en conjuntos finitos, ha sido erróneamente aplicada a conjuntos infinitos, olvidando, así, su origen verdadero. Además, argumentó que la ley crucial del tercio excluso —‘o bien la proposición A, o bien su negación, *no*-A, debe ser verdadera’— precisamente

no puede ser aplicada a conjuntos infinitos. La ley del tercio excluso es utilizada de esta manera: "Si la hipótesis —*no es A*— cae en una paradoja, entonces se ha logrado la prueba —*es A*—". Este tipo de prueba sólo funciona para casos finitos, pero no para los casos de conjuntos infinitos. Finalmente, Brouwer sostuvo que la paradoja que ocurre en conjuntos infinitos se debe al abuso de la ley del tercio excluso. Y al respecto, también Kant ha dicho algo importante.

La dialéctica kantiana en la *Crítica de la Razón Pura* presenta cómo las antinomias ocurren debido al abuso de la ley del tercio excluso. Distingue entre el juicio negativo —*'no ha muerto'*— y el juicio infinito —*'es inmortal'*—. A pesar de que el juicio infinito es un juicio afirmativo, comúnmente se toma, equívocamente, como un juicio negativo. De la misma manera, se considera que la proposición 'el mundo no tiene límites' equivale a la proposición 'el mundo es infinito'. La ley del tercio excluso funciona en el caso de 'el mundo tiene límites o no tiene límites', pero no funciona en la proposición 'el mundo tiene límites o es infinito', donde las *dos* proposiciones pueden ser falsas. Por lo tanto, Kant revela que la ley del tercio excluso inexorablemente cae en una paradoja con respecto a la *infinitud*. Pero es posible decir que la paradoja más radical de las matemáticas contemporáneas deriva de la teoría de conjuntos infinitos de George Cantor —especialmente en su intento de tratar el infinito como un número—. Y esta paradoja también (ya sea que Cantor fuera consciente de ello o no) está íntimamente conectada con la teoría de las antinomias de Kant.

Por ejemplo, con el fin de establecer una proposición universal, es una condición *sine qua non* recopilar todos los ejemplos indefinidamente. Y este acto nunca llegará al punto en que todo sea recopilado, en que el infinito sea alcanzado. Desde la Grecia antigua, la lógica elemental ha tomado como ejemplo el silogismo: "todos los humanos mueren; Sócrates es un humano; por lo tanto, Sócrates muere". En sentido estricto, la proposición; "todos los seres humanos mueren" es una generalidad (indefinido) que se basa en una experiencia, pero no es una universalidad (infinito). Es posible que exista un hombre que no muera. Pero, con respecto al procedimiento de prueba, a menos de que se postule realmente una evidencia en contra demostrativa de que existe un hombre que no muere, la proposición puede ser considerada una verdad científica. Es totalmente improbable que, en realidad, tal evidencia en contra pueda ser postulada algún día; sin embargo, debe ser aún considerada como una posibilidad. Es aquí donde 'lo otro' debe intervenir

como el fundamento definitivo para que pueda establecerse una proposición universal. El concepto de universalidad mismo inexorablemente introduce la problemática de 'lo otro'. El dominio de las matemáticas no está exento de ésta, aunque los que consideraron a las matemáticas como un tipo de juicio analítico buscaron la forma de acabar esta problemática.

Es bien sabido que la paradoja de las matemáticas contemporáneas deriva de la teoría de conjuntos de Cantor, la cual busca comprender el infinito mismo como un número. Y esto debe tener alguna conexión con la teoría de la antinomia de Kant; sin embargo, Cantor no lo pensó así. De acuerdo con Martin, la aproximación más cercana al punto de vista kantiano, entre todas las teorías contemporáneas sobre la fundación matemática, es el intuicionismo. El intuicionismo reconoce sólo objetos finitos, es decir, aquellos que pueden constituirse. En las palabras de Martin:

> Si tratamos de entender la explicación de Kant sobre el carácter constructivo de las matemáticas desde el punto de vista actual, entonces [tenemos que estar] conscientes de que estamos utilizando hechos que Kant aún no conocía de esta manera precisa. Sin embargo, una explicación tal de Kant, basada en nuestras conocimiento contemporáneo, parece que es posible, debido a que los mismos intuicionistas aceptaron esta relación con las premisas kantianas. Dado esto, la tesis kantiana sobre el carácter intuitivo de las matemáticas implica limitar las matemáticas a aquellos objetos que pueden ser constituidos.
>
> Desde aquí, es posible dejar en claro la posición de Kant con respecto a la geometría euclidiana. Ya hemos dicho que incluso muchos kantianos refutaron apasionadamente la posibilidad de una geometría no-euclidiana. Ciertamente, esta protesta podría justificarse con base en algunas posiciones de Kant, pero, en este punto, las cosas son muchos más difíciles que lo que uno supondría en un primer momento. Se volvieron todavía más complicadas ya que Kant —tal como Gauss más adelante— ignoró hablar sobre las geometrías no-euclidianas. Al ver la batalla provocada por la introducción de las geometrías no-euclidianas, se debe, en efecto, sostener que Kant tuvo razón al ser precavido. Sin embargo, el mismo Kant fue bastante claro sobre el hecho de que, en la geometría, lo que es lógicamente posible supera el reino de la geometría euclidiana, sin lugar a duda. Pero Kant se mantuvo firme en su tesis, aunque fuera presuntamente errónea. Lo que supera a la geometría euclidiana es lógicamente posible, esto es cierto, pero no es construible. Esto significa que no es construible intuitivamente. Y esto significa, a su vez, que para Kant no existe en términos matemá-

> ticos. Sólo existe la geometría euclidiana en un sentido matemático, mientras que todas las geometrías no euclidianas no son más que objetos-pensados.[55]

Desde esta posición, Martin reinterpreta el significado de que Kant considerara que las matemáticas son constitutivas. *Intuitivo* es equivalente a *construible*. Todas las geometrías pueden ser pensadas sin contradicciones, pero las geometrías cognoscibles están limitadas y esta limitación se traslapa con la *constitutibilidad finita*. Con todo, fue por esta razón que Kant estableció las distinciones entre la cosa-en-sí y el fenómeno, y entre el pensamiento y la cognición. Por lo tanto, debemos reconocer que la teoría de Kant no es obsoleta en lo más mínimo; de hecho, asume una posición fuerte con respecto a las teorías contemporáneas sobre los fundamentos matemáticos.

Kant era consciente de que, al adoptar cualquier axioma, es posible producir una geometría alternativa sin contradicción; pero, al mismo tiempo, consideró que el espacio y el tiempo —las formas básicas de la intuición sensible— son euclidianos. Por esta razón, se cree que *fundó filosóficamente* a la geometría euclidiana y la física newtoniana. Además, su pensamiento ha sido usado como la base para *argumentar en contra* de la geometría no euclidiana. Pero como lo he estado argumentando, sólo lo opuesto es lo más cercano a la verdad. Su punto de partida era que la geometría euclidiana es una condición *sine qua non* para que sea posible constituir una geometría no-euclidiana. Uno de los métodos para probar la consistencia de un sistema axiomático es recurrir a un modelo intuitivo. Por ejemplo, en la geometría riemanniana, el sistema axiomático toma la esfera de la geometría euclidiana como modelo; posteriormente asume que un plano es una esfera en el sistema euclidiano, un punto como un punto en la esfera y una línea recta como un círculo mayor. Al hacerlo, los axiomas individuales de la geometría riemanniana pueden transferirse a los teoremas de la geometría euclidiana. Es decir, en la medida en que la geometría euclidiana es consistente, entonces, la geometría no-euclidiana también lo es. Sin embargo, puesto que la consistencia de la geometría euclidiana no puede ser probada en y desde sí misma, después de todo, uno debe apelar a la intuición. Por lo tanto, la problemática de la geometría no-euclidiana finalmente vuelve a girar hacia la geometría euclidiana.

De paso, uno debiera observar, sin embargo, que el punto decisivo del formalismo de David Hilbert (1862-1943) radica en deshacerse de esta problemática y de sus procedimientos. En sus *Fundamentos de geometría [Grundlagen der Geometrie, 1899]*, insistió en que no sólo el quinto pos-

tulado de Euclides sino también otras definiciones y postulados no son de ninguna manera verdades autoevidentes, en parte porque los conceptos tales como "punto" o "línea recta" no tienen sentido en sí mismos. Entonces, Hilbert formalizó las matemáticas como una lógica simbólica. Sin embargo, esto no significa que cualquier geometría pueda ser constituida. Estableció un estándar preciso para juzgar si tres medidas pueden ser satisfechas dentro de un sistema axiomático: (1) *completud* (todos los teoremas pueden ser derivados de un sistema axiomático); (2) *independencia* (hay teoremas que no pueden derivarse de un sistema axiomático); y (3) *consistencia* (es imposible probar teoremas contradictorios en un sistema axiomático). Por lo tanto, Hilbert se propuso fundamentar las matemáticas, no por medio de la intuición autoevidente, sino gracias a la consistencia teórica. Por esta razón, fue criticado por los intuicionistas; pero adherirse estrictamente al intuicionismo limitaría inexorablemente el territorio de las matemáticas. Así, en respuesta, Hilbert adoptó la posición finitista defendida por los intuicionistas, a pesar de que, a su vez, buscó fundar las matemáticas sin recurrir a la intuición. Esto fue el denominado 'programa de Hilbert' (desarrollado en 1917-1925), y el cual, básicamente, fue de inspiración kantiana.

Finalmente, sin embargo, Kurt Gödel (1906-1978) llevó el programa de Hilbert literalmente al límite al demostrar que cae inexorablemente en una paradoja auto-referencial (en particular respecto a su tercer estándar).[56] La prueba de Gödel (presentada por primera vez en 1931) fue ejecutada con argumentos persistentemente formalistas que automáticamente reflejan una paradoja, en vista de que el formalismo es tomado por sentado como una premisa. Y este argumento también ayudó a implementar la ruptura con la lógica russelliana. La lección básica de la prueba de Gödel es que la verdad matemática no necesariamente se expresa dentro de un sistema axiomático formal; en otras palabras, pueden existir verdades que no estén fundadas formalmente. Pero existe una lección adicional, quizás de igual importancia: en la medida que un sistema matemático sea consistente, no puede probar su propia consistencia. Sin embargo, no necesitamos lamentarnos ni entusiasmarnos de más por la ausencia de fundamento matemático revelado por Gödel.

El sueño de alcanzar un fundamento sólido mediante un sistema formal axiomático nunca fue inherente a las matemáticas mismas; fue la metafísica la que le informó de este sueño, para la cual sólo el juicio analítico es sólido. Y, en este sentido preciso, fue a la metafísica a la que Kant se propuso socavar. Pero, en la medida en que la metafísica dependa de las matemáticas, esta

crítica deberá primero ser ejecutada en las matemáticas —antes de lanzar el resultado de nuevo a la filosofía—. La crítica de la *meta-matemática* de Gödel tuvo tal función en la historia de las matemáticas. En este sentido, la 'deconstrucción' gödeliana puede conectarse con la crítica trascendental de Kant. En cualquier caso, lo que me interesa resaltar es que, desde el punto de vista actual, Kant estaba en lo correcto al considerar a las matemáticas como juicios sintéticos. Como Kant afirmó, el juicio sintético es un juicio expansivo *[Erweiterungsurteil]*. Y así es como las matemáticas se han desarrollado en el pasado y continuarán haciéndolo en el futuro. En sus últimos días, Wittgenstein se refirió a las matemáticas como a un conjunto abigarrado de inventos. Con esta expresión, él, también, afirmó junto con Kant que las matemáticas son juicios sintéticos.

2.2 El giro lingüístico

Los filósofos del giro post-lingüístico suelen acusar a Kant de haber permanecido dentro de la filosofía de la subjetividad. Pero este reclamo es falso y esconde la verdadera radicalidad de su pensamiento, pues lo que Kant problematiza como la actividad de la subjetividad, en realidad, es el lenguaje. La máxima kantiana de que los fenómenos están constituidos por la forma de la sensibilidad y por las categorías del entendimiento equivale a decir que están constituidos lingüísticamente. No es por casualidad que un filósofo neo-kantiano como Ernst Cassirer los haya vuelto a nombrar las "formas simbólicas". Por esta razón, la posibilidad de 'trascender' a Kant recurriendo al giro lingüístico es engañosa. Con el fin de aclarar este punto haré referencia a Wittgenstein, puesto que es comúnmente acogido por los pensadores del giro lingüístico.

Regresemos a Gödel por un breve momento: no se trata de que su prueba haya paralizado a toda esa práctica llamada matemática; más bien, volvió obsoleta sólo a aquella parte del sistema en el que la infalibilidad se deduce de un axioma. Es decir, Gödel liberó a las matemáticas del embrollo de la infalibilidad en el que injustamente la metieron desde el exterior. Eso no sorprendió a Wittgenstein. De esta forma habló de su postura con respecto a Russell: "Mi tarea no es atacar desde dentro la lógica de Russell, sino desde

fuera"; y con respecto a Gödel: "Mi tarea no es hablar sobre el teorema de Gödel, por ejemplo, sino evitar hacerlo".[57] ¿Pero qué significan las expresiones "desde fuera" y "evitar hacerlo"? El hecho de que Gödel "ataque la lógica de Russell desde dentro" significa que, en efecto, deconstruye el sistema formal de Russell induciendo su indecibilidad desde dentro. Entonces, ¿está Wittgenstein declarando que hará lo mismo 'desde fuera'? No exactamente. El hecho de que Wittgenstein hable tanto de Russell y tan poco de Gödel, en un clima en el que la "teorema de la incompletud" estaba teniendo semejante impacto saludable en la sociedad de las matemáticas, sólo demuestra la antipatía de Wittgenstein hacia la postura de Gödel, y su cercanía con la crítica trascendental de Kant.

Gödel era un platonista tácito. Demostró la indeterminabilidad de la hipótesis del continuo de Cantor, pero con respecto a la falacia de esta hipótesis, se dice que Gödel sostuvo que si no podía ser probada formalmente, podía intuirla por medio de la meditación. 'Representó' teatralmente la prueba *negativa* de la ausencia de un fundamento, mediante la demostración formal, sólo porque creía a priori en la sustancia matemática, la cual no requiere más fundamentación. En lugar de escribir en términos positivos, lo infiere negativamente. De ser así, ¿no era la "teología negativa" de Gödel —deconstruir el fundamento formal con la ayuda de un acto de fe fantasioso— el verdadero propósito del antagonismo de Wittgenstein, en lugar de la creencia sincera de Russell en el fundamento?[58]

En su carrera tardía, Wittgenstein se centró en una revisión radical del procedimiento de la *prueba* —la premisa para la indecibilidad de Gödel frente a la decibilidad—. El pensamiento matemático ha sido canónicamente considerado como infalible sólo en la medida en que sea deducido consistentemente de un axioma. Wittgenstein introdujo dos contingencias explosivas dentro de su sistema de creencias. La primera de estas contingencias es la naturaleza práctica e histórica de las matemáticas, en concreto, el índice de su heterogeneidad y exceso no puede ser reducido a un sistema básico de axiomas. En el caso de la prueba de Gödel, ésta se basa en la traducción del fundamento de la geometría euclidiana: en primer lugar, a la geometría euclidiana y, en segundo lugar, a los números naturales. Así relata Wittgenstein esta traducción:

> ¿En qué consiste coordinar un sistema de demostraciones con otro? Hay entonces una regla de traslación mediante la cual pueden traducirse las proposiciones demostradas en uno a las demostradas en el otro.

> Pero ciertamente uno puede imaginarse que algunos —o todos— sistemas demostrativos de la matemática actual estuvieran coordinados de esa manera a un sistema, por ejemplo, al russelliano. De modo que todas las demostraciones pudieran llevarse a cabo en ese sistema, aunque resultara prolijo hacerlo. Entonces sólo habría un sistema, ése —y ¿no los otros muchos sistemas?— Pero tiene que ser posible, ciertamente, mostrar respecto a *un* sistema que puede resolverse en muchos. *Una* parte del sistema poseerá las características de la trigonometría, otra las del álgebra, y así sucesivamente. *Puede* decirse, por tanto, que en esas partes se aplican técnicas diferentes.[59]

Ciertamente, Wittgenstein se opuso a los proyectos de Russell, entre otras cosas, con el fin de fundar el conjunto de la práctica matemática en la teoría de conjuntos. Por ejemplo, de acuerdo con Russell, '1, 2, 3,…' puede ser traducido por '1, 1+1, (1+1) +1,…' como fundamento. Con este método, sin embargo, cualquier ecuación moderadamente larga (por ejemplo, 84×24 = 2,016) resulta demasiado engorrosa. De acuerdo con el Wittgenstein que hizo notar que "una demostración matemática ha de ser clara",[60] ésta definitivamente no lo es. En cambio, dentro del sistema decimal, resulta perfectamente clara. Desde el punto de vista de Russell, el cálculo dentro de un sistema cardinal (1, 1+1, [1+1]+1,…) está fundamentado y es auténtico; desde el de Wittgenstein, incluso el cálculo que usa el sistema decimal es una invención de la matemática y un sistema de demostración en sí mismo. "Quiero decir: cuando, mediante un cambio en la notación, se clarifica una figura demostrativa no clara, entonces se consigue de verdad una demostración donde antes no había ninguna."[61] Para Wittgenstein, simplemente ya no era necesario probar sistemas matemáticos por medio de un 'fundamento general'. En sus términos: "es la demostración quien demuestra, y no algo detrás de la demostración".[62] Nuevas formas de expresión o nuevas demostraciones matemáticas producen automáticamente nuevos conceptos por sí solas. Por ejemplo:

> Y bien, nos gustaría decir simplemente: si una persona hubiera inventado el cálculo en el sistema decimal, ¡ciertamente habría hecho una invención matemática! Aunque hubiera contado de antemano con los *Principia Mathematica* de Russell.[63]
>
> [La matemática] produce siempre nuevas y nuevas reglas: construye siempre nuevas carreteras para el tráfico; ampliando la red de las viejas.[64]
>
> El matemático es un inventor, no un descubridor.[65]

De vez en cuando, en las matemáticas, ocurre que teorías que son idénticas surgen de diferentes campos y contextos. Sin embargo, en lugar de considerarlas como una y la misma, Wittgenstein, quien concebía a las matemáticas como una multiplicidad de sistemas, consideró que pertenecían a diferentes sistemas de reglas. Fue en este contexto, como hemos visto, que escribió: "Me gustaría decir: la matemática es una ABIGARRADA *mezcla* de técnicas demostrativas —y en ello se basa su múltiple aplicabilidad y su importancia—".[66] Por lo tanto, lo que Wittgenstein objetó era la fundación de múltiples sistemas de reglas sobre uno solo. Pero esto no significa que los polisistemas matemáticos estén completamente separados y no tengan relación. Aunque son traducibles entre sí (es decir, intercambiables), no comparten el mismo sistema. Los "parecidos de familia" fue el nombre dado a tal "complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan".[67]

> En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos, por lo cual empleamos la misma palabra para todos —sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes—. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos "lenguaje".[68]

De la misma manera, lo que está agrupado bajo el nombre genérico de "matemáticas" son polisistemas que no pueden centralizarse. Wittgenstein enfatizó esta heterogeneidad no sólo porque las matemáticas tratan con la Naturaleza heterogénea de un modo práctico —del mismo modo que lo hacen la variedad de las ciencias— sino, también, de un modo más importante, porque la heterogeneidad surge de un reconocimiento del otro en tanto que no puede ser interiorizado. Y ésta es la segunda contingencia; la primera es la naturaleza histórica y práctica de las matemáticas.

Por lo tanto, la crítica de Wittgenstein al formalismo se centró en la tendencia a excluir la otredad de lo otro, la contingencia de la relación con lo otro. Hablando en términos generales, las pruebas matemáticas se presentan como si fueran automáticas e imperativas. Pero Wittgenstein destacó que, del mismo modo que los sujetos cuando siguen reglas, son mucho menos automáticas y obligatorias. Esta postura recuerda al Platón —aunque distinto del Platón de Gödel— que asociaba la prueba geométrica con el diálogo. Siendo más preciso, si Platón hizo infalibles a las matemáticas, fue mediante la introducción de la prueba como un diálogo, como una investigación colaborativa.

En el *Menón*, el Sócrates de Platón presenta a un niño que no ha sido bien educado en la geometría para probar un teorema. En esta demostración, Sócrates prueba que no existe ni la "enseñanza" ni el "aprendizaje", sino que sólo existe la reminiscencia *[anamnesis]*. Esto se conoce como la paradoja del *Menón*, o la paradoja de la pedagogía. La demostración se lleva a cabo mediante un "diálogo", pero uno peculiar en la medida en que lo único que Sócrates necesita decir es: "Ves, Menón, que yo no le enseño [...] sino que le pregunto todo".[69] El prerrequisito del diálogo es una regla que estipula: "la asunción de una premisa básica (axioma), implica que uno no debe hacer nada para contradecirla". La prueba se vuelve inalcanzable, en cualquier momento, si el niño enuncia cualquier cosa que contradiga lo que había dicho anteriormente. En otras palabras, al niño ya se le ha enseñado a seguir las reglas, las cuales 'recuerda' en ese momento. *Previo* al diálogo, ya comparte las reglas a priori. ¿Quién se las ha enseñado?

El método socrático no tiene nada de extraordinario. Está basado en las instituciones legales específicas atenienses. Nicholas Rescher ha reconsiderado la dialéctica en términos de aquellas formas de disputa y de procedimiento del tribunal en los que el interlocutor (fiscal) presenta su opinión y el oponente (defendido) contrargumenta, seguido de la respuesta del interlocutor.[70] De este modo, el primer argumento del interlocutor no tiene que ser una tesis absolutamente indiscutible e infalible. En la medida en que no se plantee ninguna propuesta opuesta a la afirmación inicial, se entiende que es válida y consecuente. En este tipo de argumentación, el interlocutor es quien carga la *onus probandi*, la carga de la prueba; y el defendido no está obligado a dar su testimonio. El método socrático claramente sigue esta línea. Es relevante que Platón haya comenzado el *Menón* describiendo el caso del mismo Sócrates, quien creía tan fuertemente en la justicia dialógica que aceptó su propia muerte como consecuencia del veredicto. A pesar de que el veredicto fuera o no injusto, para el método socrático lo que importa es el proceso de justicia mismo —y Sócrates reconoció como verdadero sólo aquello que pasa por este proceso—.

En muchos tribunales, los dos oponentes deben obedecer una regla común que le permita técnicamente al fiscal y al abogado defensor intercambiar sus papeles en cualquier momento. Quienes no reconocen o se adhieren al juego de lenguaje legal, son expulsados del tribunal o decretados como incompetentes por la corte. En este tipo de juego, ningún oponente se sitúa en el lugar del "otro", sin importar qué tan entusiástica o contundentemente

se enfrenten. Como Rescher señala, este diálogo tiene siempre el potencial de volverse un monólogo. En efecto, en los trabajos de Aristóteles y Hegel la dialéctica se transformó en un monólogo. Y aunque los diálogos de Platón fueron escritos como conversaciones, finalmente, deben también ser considerados monólogos dramáticos —tal como lo mostró Bahtkin en *Problemas de la poética de Dostoievski*—. Por consiguiente, la filosofía occidental comenzó con un diálogo introspectivo —es decir, monológico— o bien, con un monólogo dialógico.

Las matemáticas son privilegiadas porque su conocimiento tiene un poder tan persuasivo que va más allá del de la subjetividad del *Yo*. Sin embargo, esto no significa que el poder se deba a las características de las matemáticas en sí mismas; más bien, aquello que supera el proceso de la argumentación legal puede ser considerado como matemático —una idea de Platón y de Euclides—. De este modo, podemos asumir que la intersubjetividad es la que produce la demostración matemática, es decir, mediante aquello que trasciende el entendimiento individual. La verdadera invención de Sócrates/Platón no es la idea de que la razón sea inherente al mundo o al ser, como se sostiene comúnmente; más bien, es que sólo lo que recorre el proceso dialógico es racional. Aquéllos que rechazan el diálogo, sin importar qué tan profundamente comprendan la verdad, son irracionales. En último término, no importa si el mundo o el ser sean o no racionales en sí y por sí mismos; sólo los que están sujetos al diálogo son racionales. Y ésta es también la posición desde la que se analiza a los presocráticos. Ser racional equivale a aceptar, como premisa, el principio del diálogo con los otros. La demostración, sin importar cómo sea escrita, asume un poder persuasivo porque incluye un escrutinio colaborativo con los otros. Finalmente, gracias a este proceso fue que las matemáticas han sido tomadas como la norma.

Como lo he señalado, el concepto de Popper de la 'prueba de lo contrario' está fundado en esta misma convicción. Su crítica más radical fue la postura kantiana de que las matemáticas son un juicio sintético. El juicio sintético es universal sólo si se presupone la prueba de lo contrario —no se trata de la prueba de lo otro que comparte el mismo sistema de reglas, sino del otro que *no* comparte el mismo sistema de reglas—. El radicalismo kantiano existe por el hecho de que persiguió el problema de la alteridad en la comunicación hasta lo más profundo de las *matemáticas*, y lo hizo al introducir al otro trascendental, este otro que no ha podido ser interiorizado dentro del mismo sistema. El otro trascendental —que se distingue del otro trascendente, el

otro sagrado (Dios)— es el otro secular por excelencia, el cual siempre está frente a nosotros y en todo lugar. Una de las contribuciones más importantes del último Wittgenstein es precisamente su énfasis en el otro secular.

En parte, el escepticismo de Wittgenstein estaba dirigido al diálogo que defiende, en específico, el fundamento metafísico de la prueba matemática. El escepticismo wittgensteiniano se conecta con la cognición de que las matemáticas, en tanto que una variedad de sistemas de reglas y de pruebas "abigarradas", no puede deducirse de un sistema único de reglas, aunque la mutua traducción es posible. Y este objetivo se extendió más allá de las matemáticas a los "juegos de lenguaje" en general. Pero, al mismo tiempo, no se debe olvidar que su principal objetivo es la posición privilegiada de las matemáticas junto con su prueba metafísica. Sin este aspecto, lo que tendríamos sería sólo otro juego de lenguaje mundano. Wittgenstein se mostró escéptico del diálogo platónico porque éste no tomó al verdadero otro como su contraparte y, por lo tanto, siempre podría convertirse en un monólogo. Si un extraño, un otro ostensible, puede ser interiorizado, entonces se debe a que él o ella comparten un conjunto de reglas. Hablando en términos estrictos, el diálogo debe darse con aquel otro que no comparte el mismo conjunto de reglas. Así es como Wittgenstein postula al otro que no puede ser interiorizado: "Quien no entienda nuestro lenguaje, un extranjero que hubiera oído frecuentemente que alguien daba la orden "¡Tráeme una losa!", podría formar la opinión de que toda esta serie de sonidos es una palabra y que corresponde quizá a la palabra para "piedra de construcción" en su lenguaje".[71] Comunicarse con extranjeros o con niños consiste, en otras palabras, en enseñar un código a alguien que aún no lo conoce. Y en tal caso, la situación es la misma desde el otro punto de vista: para el otro, yo soy un extranjero o un niño al que hay que enseñarle. La comunicación con el otro que no comparte el mismo conjunto de reglas, inexorablemente, se desarrollará en una relación de enseñanza/aprendizaje. Las teorías convencionales de la comunicación toman por hecho un sistema común de reglas, pero en el caso de la comunicación con extranjeros o con niños —o hasta con psicóticos, de hecho— tal sistema está ausente desde el principio o ni siquiera es posible. Esto no es la excepción, sino el paisaje diario de la vida humana.

Como seres humanos, todos nacemos en la infancia y aprendemos el lenguaje de nuestros padres (o lo equivalente). Como resultado, compartimos ciertas reglas. Del mismo modo, la comunicación cotidiana con los otros supone siempre un dominio inconmensurable, a pesar de que no siempre recor-

demos este hecho sorprendente. Por lo tanto, en realidad, la comunicación se transforma en una enseñanza mutua. Si existe un sistema de reglas comunes, éste se alcanza sólo *después* del evento de la enseñanza/aprendizaje. En el principio, esta relación de la enseñanza/aprendizaje es asimétrica. Y éste es el aspecto fundamental de la comunicación. De nuevo, ésta no es una anomalía —es la situación de todos los días—. Más bien, las anomalías comúnmente son consideradas casos "normales", a saber, en el diálogo que da por hecho un conjunto común de reglas, como si fuera una alegre fiesta o un simposio. Por lo tanto, la introducción del otro, hecha por Wittgenstein en su reflexión sobre la comunicación, es equivalente a la reintroducción de la relación asimétrica inicial, aquella que está tan cargada de cruces imposibles.

En este contexto, "enseñar" no tiene nada que ver con una jerarquía autoritaria, porque la posición del enseñante (o del psicoanalista) es la menor, subordinada a la demanda de comprensión de los otros (o analizados). En el contexto de la economía política, enseñar es 'vender' su conocimiento al otro. Marx dejó claro este punto fundamental en su teoría del intercambio: la mercancía individual no contiene el valor sustancial que, de acuerdo con los economistas clásicos, le era inmanente. No puede tener un valor (ni siquiera un valor de uso) si no es vendida (intercambiada). Y si no es vendida, es desechada. La posición de la "venta" está subordinada a la 'elección' del comprador (el que posee el dinero), y su relación mutua es el epítome de la asimetría.

Para Wittgenstein, "quien no entienda nuestro lenguaje, [es] un extranjero", no es nada más uno de cualquier ejemplo que pudo haber tomado. Es el mismo otro, el *sine qua non*, en relación con la "duda metódica". Para tomar un ejemplo, cuando grito: "¡Tráeme una loza!" es posible que crea en la existencia de un significado interno en mi afirmación, pero si significa una "piedra de construcción" para el otro, se demuestra que el significado interno es nulo y vacío. El otro de Wittgenstein es aquél o aquélla que precisamente nulifica el proceso interno en su totalidad —el que se presenta como un "escéptico raro", para retomar la expresión de Saul Kripke—.[72]

A principios de su carrera, como es sabido, Wittgenstein concluyó: "de lo que no se puede hablar hay que callar".[73] En ese caso, "de lo que no se puede hablar" se refería al arte y la religión, pero no a la ciencia y las matemáticas. Con base en esta diferenciación de categorías, es fácil asociar a Wittgenstein con Kant. Por ejemplo, en la *Viena de Wittgenstein*,[74] Allan Janik y Stephen Toulmin tienen poca dificultad para describir de qué manera Wittgenstein

desarrolló su pensamiento en el clima kantiano/kierkegaardiano de Viena. Y los rasgos de carácter que ahí desarrolló nunca cambiaron, ni siquiera durante su vida laboral posterior en Inglaterra, incluyendo, al principio, su trabajo con Russell. ¿Pero qué decir respecto al trabajo tardío de Wittgenstein? En su teoría de los juegos del lenguaje, en las *Investigaciones filosóficas,* eliminó la división disciplinaria entre la ciencia, la ética y las artes —quizás, haciendo que parezca como si se hubiera distanciado del kantianismo—. Sin embargo, ninguna división categórica es fundamental para el núcleo de la crítica kantiana; en cambio, éste radica en la introducción de la *alteridad* en la arquitectónica del universo categórico. Si esto es cierto, entones el segundo Wittgenstein es *aún* más kantiano que el primer Wittgenstein. Es *aquí*, en la problemática de la alteridad —el otro que es empíricamente omnipresente, pero es sólo comprendido trascendentalmente— que, de forma radical, Kant y Wittgenstein se cruzan transcríticamente.

Existe otra percepción canónica de que Wittgenstein abogó por la prioridad del lenguaje social sobre el lenguaje privado, es decir, el solipsismo. Aunque esto suena plausible y benevolente, al final sepulta el punto decisivo de su escepticismo —nulificándolo—. El escéptico de Wittgenstein, cada vez que toma la forma de una "prueba apodíctica", realmente sólo ataca la naturaleza tácita y solipsista de la intersubjetividad o del diálogo. Ya es hora de redefinir el "solipsismo". *No* se trata de la idea de que sólo yo existo, sino que lo que es verdad de y para mí, es *común para todo el mundo*. Este movimiento, aparentemente inocuo, pero, de hecho, draconiano, funciona como una política táctica de interiorización del otro. Y, al ser tácita, es mucho más difícil de refutar o de combatir que muchos de los movimientos explícitos. Por la misma razón, además, sugiero que es hora de redefinir "diálogo". Repitiendo el punto principal, en términos estrictos es lo que se produce entre los otros que no comparten el mismo conjunto de reglas, a decir, el que tiene lugar en una relación irrevocablemente asimétrica. Y así son los otros, aunque son diferentes de lo que los antropólogos llaman extraños (o de lo misterioso). Como dice Freud, *unheimlich* (extraño) originalmente significaba lo que es familiar (*heimlich*). Aquí existe el mecanismo de auto-proyección (como una imagen de sí mismo). Además, nuestro 'otro' no es el Otro Absoluto, es decir una auto-proyección. Lo que es realmente crucial y problemático para nosotros es, en cambio, la otredad del diario, el otro relativo.

Si estos puntos no son tomados en consideración, una seria confusión se produciría inevitablemente, como ocurrió con respecto a Wittgenstein. Su teo-

ría ha sido tomada erróneamente como una especie de observación sociológica. Un ejemplo destacado es lo que ha ocurrido con su ejemplo del "juego de lenguaje". Hoy es frecuentemente mezclado y usurpado con el *fait social* de Durkheim o con la *langue* de Saussure. Para estar seguro, de hecho, Wittgenstein sí utilizó con frecuencia figuras tomadas del ajedrez, del mismo modo que Saussure. En Saussure, la figura muestra esto: primero, que la esencia del lenguaje existe de forma independiente al material, tal como los sonidos y las letras; y, segundo, que el significado de las 'piezas' está en las reglas de movimiento, y están codificadas dentro de un sistema relacional (o diferencia) que abarca otras piezas. Por esta razón, si la función y el arreglo de las piezas fuera alterado, el conjunto 'idéntico' de las piezas estaría jugando un juego completamente diferente. En suma, la figura del ajedrez sugiere que el lenguaje es un sistema formal diferencial, e independiente de las referencias y los significados —ellos mismos producto del sistema—. Esto es el formalismo, o al menos una clase de formalismo. Y la teoría de Wittgenstein de los juegos de lenguaje precisamente ha sido equilibrada para debilitar la naturaleza práctica e histórica de las premisas mismas de esta versión matemática del formalismo. Las figuras del ajedrez, y de hecho de todos los juegos en general, nos llevan a inferir que una regla puede ser presentada de un modo explícito. Por ejemplo, la gramática es considerada una regla del lenguaje. Pero, ¿los que son capaces de hablar, por ejemplo, japonés fluidamente, deben conocer su gramática sistémicamente? Comúnmente no es así, y me incluyo. La gramática fue conceptualizada como un método para estudiar lenguas extranjeras o lenguas clásicas ya muertas. En sentido estricto, la gramática no es una regla sino, más bien, una regularidad que ha sido descubierta (léase también, producida) sin la que los extranjeros quizás nunca hubieran podido dominar eficientemente una lengua. Por otro lado, conocer plenamente la gramática de la lengua que uno ya domina, no sólo es simplemente inútil sino también imposible para el hablante. Antes del advenimiento del nacionalismo moderno, la gente, tanto en Europa como en otros lugares, jamás hubiera soñado que su lengua vernácula tuviera gramáticas, y aún menos, que éstas les fueran impuestas, sin hablar de otros tipos de reglas.

Una regla de un lenguaje se descubre desde el punto de vista de un extranjero que necesita aprender —no desde el punto de vista de los que lo hablan—. Lo que significa que "Yo" no necesito y no puedo conocer la gramática, por ejemplo, del "japonés que ya hablo". Sin embargo, al mismo tiempo, puedo señalar los errores gramaticales que cometen los extranjeros

al hablar. Lo que significa que técnicamente "conozco" la gramática. No obstante, no puedo presentar una "base" gramatical para explicar los errores de los extranjeros. Sólo puedo señalar que "no lo decimos de ese modo". Es en este sentido que yo "no conozco" la gramática japonesa; lo que sí conozco es el "uso".

Los adultos no pueden normalmente enseñar las reglas del lenguaje, y tampoco lo hacen, simplemente hablan con sus hijos. Los adultos corrigen los errores o se ríen cuando el niño empieza a hablar, al madurar. Si bien los adultos no conocen las reglas en tanto que reglas, las "practican" todo el tiempo —y al hacerlo también las "enseñan"—. Si 'nosotros' podemos enseñarle a los niños la gramática es porque 'ellos' ya 'conocen' esa lengua. Es posible decir que esto es lo que está señalado en "la paradoja de Menón". "Ya te dije poco antes, Menón, que eres taimado; ahora preguntas si puedo enseñarte yo, que estoy afirmando que no hay enseñanza, sino reminiscencia".[75] Aunque la regla existe, no puede presentarse explícitamente.

Sin embargo, a pesar de todo, la enseñanza existe. Al chico que logró demostrar un teorema geométrico mediante el diálogo con Sócrates le han enseñado previamente la regla. Por otro lado, como Platón también destaca, no *hay* enseñanza —en el sentido de que un maestro no puede presentar las reglas de un modo explícito—. Ahí donde existe la enseñanza/aprendizaje de una regla, allí existe algo más que ya no puede elucidarse racionalmente. Como lo sostuve anteriormente, Platón trató de resolver esta paradoja apelando a la "doctrina de la reminiscencia" *[anamnesis]* —a sabiendas de que era un mito, una "mentira noble" *[gennaion pseudos]—;* 'noble' se toma en el sentido de "bien educado", que en parte sólo significa 'lingüísticamente competente' —cerrando fuertemente, de este modo, el circulo tautológico—. La "doctrina de la reminiscencia" está basada en la idea de que lo idéntico existe fundamentalmente en todos, existe colectivamente. Entonces, cuando Kant habla de la forma a priori o categoría, suena como si estuviera reiterando la "reminiscencia" de lo idéntico. Pero, excepcionalmente, Kant no lo está haciendo. Su formulación de las matemáticas, en tanto que un juicio sintético a priori en sí mismo, fue propuesta, en realidad, con el fin de refutar la idea misma de que las matemáticas son un juicio analítico, a decir, sólo "una prueba". El juicio sintético es postulado en relación con la síntesis problemática de una ruptura entre la sensibilidad y el entendimiento; la existencia del otro es lo que da lugar a esta ruptura, la existencia de los polisistemas. *Esto* es lo que Kant quiso analizar con su concepto de la cosa-en-sí.

2.3 La apercepción trascendental

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant parece sostener que el conocimiento (en tanto que juicio sintético) se establece por medio de la subjetividad trascendental (o la apercepción). Sin embargo, esto no implica que el conocimiento (por ejemplo, las ciencias naturales) sea establecido sin la intervención de otros sujetos, a diferencia del arte. Tampoco esto implica que el juicio sintético sea automática y fácilmente establecido. Más bien, en su *Crítica de la Razón Pura*, Kant se enfoca en una investigación específica: si es cierto que el conocimiento puede ser establecido, el cual debe ser un juicio sintético, ¿qué forma debe tomar? La presuposición kantiana del sujeto trascendental (o de la apercepción) ha sido criticada por los filósofos del giro postlingüístico. Pero es imposible erradicar la problemática entera propuesta por Kant (y para el caso, por Descartes) aclarando el pensamiento o el sujeto sólo desde el punto de vista del lenguaje.

Saussure insistió en que el lenguaje es un sistema social. Si es así, ¿cómo puede comprender *la langue,* la cual es un sistema sincrónico? Es imposible identificar esta problemática empíricamente, por el simple hecho de que es imposible tener una visión general de todo el acontecimiento de la *langue,* es decir, toda la variedad de palabras utilizadas en *este* momento. Se sigue que lo que Saussure llama *langue* —para él, en tanto que francoparlante— es técnicamente la suma de todas las palabras del francés que conoce en *este* momento. En otras palabras, la lingüística de Saussure realmente se desvía de la introspección trascendental. El sostiene que la *langue* no es sustantiva; existe sólo en el hablante. Rechaza la explicación convencional según la cual un signo expresa un particular significado debido a que siempre que hay un significado para un hablante, a su vez, hay una forma que discrimina el significado —y lo contrario es imposible—. La *langue* no existe como un objeto, más bien, se piensa que existe en la medida en que los significados son comunicados mutuamente. Saussure también habló de la *langue* como un sistema sincrónico —pero esa totalidad sólo puede asumirse a posteriori, a partir de la propia experiencia lingüística—. En el sistema saussureano, y en su legado, una palabra es la "síntesis" del *signifiant* (lo sensible) y el *signifié* (lo suprasensible). Pero el punto crucial es que tal síntesis se establece sólo ex post facto —es decir, cuando tiene sentido para mí—. Al final, cuando Saussure insinuó que la forma (*le signifiant*) constituye un sistema

relacional y diferencial —la arquitectónica del sistema—, tomó tácitamente como premisa lo que Kant ya había llamado "apercepción trascendental".

Roman Jakobson fue el que empezó a esclarecer este punto. Se opuso a la noción de Saussure de que "en la lengua *sólo hay diferencia sin términos positivos*".[76] Pensó que sería posible ordenar la organización fonética que Saussure había dejado hecha un revoltijo, reconstruyéndola como un conjunto de oposiciones binarias.

> Los especialistas modernos en el campo de la acústica se preguntan con apuros cómo es posible que el oído humano distinga sin esfuerzo los sonidos tan numerosos y tan imperceptiblemente variados de la lengua. ¿Se trata aquí verdaderamente de una facultad puramente auditiva? No, de ninguna forma. Lo que reconocemos en el discurso no son diferencias entre los sonidos como tales, sino diferencias en el uso que la lengua hace de ellos, es decir, diferencias que, sin tener su significación propia, son empleadas para discernir entre sí las entidades de un nivel superior (morfemas, palabras).[77]

Los fonemas no son lo mismo que la voz/sonidos; son una "forma" que surge como diferencialidad sólo después de presuponer una entidad que corresponde a un nivel superior. Lo mismo puede decirse de los morfemas, de las palabras y hasta de las oraciones; ellas, también, se extraen diferencialmente (o como formas) sólo después de presuponer una entidad que corresponde a un nivel superior.

Esto significa que "las estructuras" siempre y tácitamente son presupuestas en una "subjetividad trascendental" que las sintetiza. Sin embargo, los estructuralistas pensaban que era posible suprimir o incluso negar la subjetividad trascendental porque suponían que existía una función que, en términos sustanciales, es inexistente, pero que provoca que un sistema sea un sistema: por esta razón, el signo cero existe. Jakobson introduce el fonema cero para completar el sistema fonético. "Un fonema cero —escribió— se opone a cualquier fonema francés por la ausencia tanto de los rasgos distintivos como de las características sonoras consistentes. Por otra parte, el fonema cero se opone a la ausencia de cualquier otro fonema".[78] Un signo cero como éste se deriva, sin duda, de las matemáticas. Por ejemplo, la estructura matemática formulada por Nicolás Bourbaki (André Weil, et al.) es una regla de transformación que no es visible como forma, sino que es una función invisible. Una función no-transformacional está incluida como una condición *sine qua non*

dentro de una regla transformacional. El fonema cero que estableció Jakobson corresponde a la unidad del elemento *e* en los grupos matemáticos transformacionales. Debido a esto, un cúmulo de relaciones opuestas de fonemas puede constituir una estructura. Lévi-Strauss fue inspirado por esta afirmación sobre la estructura ordenada del caos: "La fonología no puede dejar de cumplir, respecto de las ciencias sociales, el mismo papel que la física nuclear, por ejemplo, ha desempeñado para el conjunto de las ciencias exactas".[79] Y empleó el grupo kleiniano (como estructura algebraica) en su análisis de las estructuras de parentesco heterogéneas entre las sociedades "no civilizadas." Fue aquí cuando el estructuralismo, en sentido estricto, nació.

Sin embargo, en el análisis final, el signo cero es una reformulación de la subjetividad trascendental —la nada que constituye la estructura de un sistema— y es imposible eliminarla. El cero fue inventado en la India, y fue, originalmente, el nombre para *no mover* una cuenta en una tabla parecida a un ábaco. Si no fuera por el cero, números tales como, por decir, 205 y 25 no podrían distinguirse. En otras palabras, el cero, "de ningún modo, es lo contrario a la ausencia de cualquier número". Introduce el sistema del lugar-de-valor. En sánscrito, la palabra para *cero* es la misma que la palabra budista que se refiere al concepto de la vaciedad, *sunyata*. No es una exageración decir que la filosofía budista se desarrolló alrededor de este concepto.[80] Cuando Gilles Deleuze observó que el "el estructuralismo es inseparable de una nueva filosofía trascendental en la que los lugares priman sobre quien los ocupa",[81] olvidó añadir que una filosofía trascendental ya se había establecido dentro del sistema de lugar-de-valor. Por lo tanto, el estructuralismo comenzó con la introducción del "signo cero", aunque de ahí en adelante el estructuralismo no se haya ya preocupado por examinar sus implicaciones filosóficas. En cambio, creían que habían logrado alejarse del 'pensamiento moderno' que se originó con el *ego cogito*. Cuando pensaron que habían eliminado a la subjetividad, en realidad ya habían tácitamente concebido como premisa a la subjetividad, y posteriormente, la olvidaron.

Volviendo a Saussure, uno debe entender la importancia de esta ambigüedad —el origen del descontento de Jakobson—. Saussure abogaba por que en el lenguaje sólo hay diferencias. Entendió al lenguaje como valor —una idea representada sólo en el caos, para Jakobson—. Es importante notar, sin embargo, que cuando Saussure entendió al lenguaje como valor, ya había asumido la existencia del otro, es decir la existencia de diferentes sistemas de lenguajes (*langues*). El énfasis hecho en que "sólo hay diferencia en la

lengua", no sólo significa que hay diferencias *dentro* un sistema relacional *(langue)*; más bien, este énfasis desde el principio se dirigió hacia *afuera* —hacia la existencia de una multitud de sistemas relacionales *(langues)*—. Esto significa que Saussure descubrió la *langue* mediante una introspección, y al mismo tiempo, supuso que más allá de la introspección existe la externalidad, o que más allá de la interiorización existe la alteridad. El planteamiento escéptico de Saussure con respecto a la lingüística parte del sentido mismo de la diferencias. En consecuencia, puede decirse que la lingüística de Saussure fue una crítica kantiana de dos corrientes existentes: por un lado, la lingüística de Wilhem von Humboldt de principios del siglo diecinueve, la cual consideraba a los lenguajes como *Volkgeist*, y, por el otro lado, la lingüística histórica, que observó la transformación del lenguaje como si se debiera a una ley científica, como un objeto independiente de la conciencia. Frente a la primera tendencia, el planteamiento de Saussure rechazó la coherencia interna del lenguaje, y frente a la segunda, lo subrayó. En otras palabras, su ambivalencia reside en el hecho de que consideró que la *langue* es un sistema sincrónico cerrado, a pesar de que negó tal coherencia interna.

Desde esta perspectiva, el significado de la afirmación de que el lenguaje es *social*, resulta evidente. No está diciendo simplemente que el lenguaje es un *fait social* (Durkheim) que trasciende la conciencia individual; tampoco está diciendo simplemente que los términos individuales existen sólo en un sistema relacional más amplio. Estas explicaciones consideran que el lenguaje sólo es una *langue* —un sistema o una comunidad—, y en esa medida, son reiteraciones de la subjetividad trascendental. Pero el lenguaje es social, de manera adecuada, sólo cuando es entendido como y dentro de la comunicación con el otro —con aquellos otros que pertenecen a otros sistemas de reglas *(langues)* o comunidades—. Como lo dije anteriormente, Wittgenstein se propuso hacer un escrutinio de la comunicación lingüística en el contexto de la enseñanza a extranjeros. No negó la existencia del lenguaje privado desde una posición que no es convencional —el lenguaje es una regla para una comunidad—, sino desde la heterología que entiende que el lenguaje es un tipo de comunicación "social" en la que los que pertenecen a diferentes comunidades se encuentran unos con otros. Por lo tanto, si existe algo así como el *giro lingüístico*, no existe en la negación de la subjetividad desde el punto de vista del lenguaje, sino más bien en el descubrimiento del sujeto dentro de la duda fomentada en el campo de la diferencia social. Este es el lugar de la transcrítica.

3.

Transcrítica

3.1 El sujeto y su topos

La crítica trascendental ha sido atacada por ser la sucesora del método cartesiano, el cual constituye al mundo mediante el *cogito*. Es posible defender a Kant en contra de esta posición resaltando un número de características que lo distinguen de Descartes. Pero, en lugar de hacer esto ahora, me gustaría reconsiderar al mismo a Descartes, quien es atacado casi unánimemente hoy en día. En su *Discurso del método* (1637), Descartes habla autobiográficamente sobre los motivos detrás de su escepticismo general: al leer libros antiguos, ha aprendido que los discursos sobre la verdad varían de acuerdo con los diferentes contextos históricos; al viajar, aprendió que las verdades mismas son el constructo de las gramáticas y de las costumbres de las comunidades. Escribió:

> y habiendo visto luego, en mis viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; y habiendo considerado que un mismo hombre, con su mismo ingenio, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes, llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales, y que hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que más son la costumbre y el ejemplo los que nos persuaden que un conocimiento cierto; y

> que, sin embargo, la multitud de votos no es una prueba que valga para las verdades algo difíciles de descubrir, porque más verosímil es que un hombre solo dé con ellas que no todo un pueblo. No podía yo elegir a una persona cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de las demás, y me vi como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme.[82]

Se dice comúnmente que Descartes fue un solipsista, que cerró el diálogo y buscó asegurar la verdad gracias al concepto de *ego*. Sin embargo, como es evidente en el pasaje que hemos citado, la duda cartesiana comienza con la comprensión de que las verdades en las que la gente cree están determinadas simplemente por "la costumbre y el ejemplo" de la comunidad a la que pertenecen, específicamente, por las reglas compartidas y los paradigmas. Es decir, que Descartes ya había observado el mundo como un antropólogo cultural. Como mostré anteriormente, muchos filósofos del giro post-lingüístico rechazan métodos tales como éste, motivados por la introspección, al parecer. Pero, la razón por la que el mismo Descartes, desde el principio, se inclinó hacia la introspección, fue porque sus predecesores de la filosofía escolástica —ya sean los nominalistas o los realistas— habían reflexionado dentro del marco de la "gramática" del grupo lingüístico indo-europeo. A este respecto, el *cogito* cartesiano no es más que la toma de conciencia de que nuestro pensamiento está ya limitado por el lenguaje. En la terminología kantiana, ésta es la posición trascendental frente al lenguaje. La posición trascendental equivale a poner entre paréntesis la autoevidencia que ha imaginado la conciencia empírica, con el fin de revelar las condiciones (inconscientes) que la constituyen. Aquí, lo crucial es que la posición trascendental, inexorablemente, acompaña a una clase de *subjetividad*.

De acuerdo con Wittgenstein, como también ya hemos visto, el escepticismo es posible gracias a un juego del lenguaje; es parte del juego. Ciertamente, hoy en día, comenzar con la duda cartesiana ya es un juego del lenguaje. Pero Descartes originalmente dudó de un juego específico del lenguaje que había dominado desde la antigüedad. Estructuró el problema de la siguiente forma en el *Discurso del Método*: "Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla".[83] Ciertamente, el día de hoy, esta duda se incorporó a la filosofía moderna, justificando así la filosofía de la subjetividad. Y ¿no es precisamente tal duda instituciona-

lizada lo que Wittgenstein buscó socavar? De hecho, también Wittgenstein sostuvo que la posición adecuada para la investigación sobre los problemas filosóficos, desde el punto de vista del lenguaje, es la "trascendental".[84] Aquí es posible encontrar el "cambio de actitud" de Wittgenstein, que de otro modo estaría oculto, aunque él nunca ha hablado de él. Mientras tanto, muchos de quienes advocaron por el giro lingüístico en el contexto filosófico, a pesar de que frecuentemente invocaron a Wittgenstein, olvidaron la problemática del *cogito* que ya está implícita inexorablemente en el cambio de actitud.

Tomemos el ejemplo de otro de los grandes críticos de Descartes, Lévi-Strauss. Critica el *cogito* de la siguiente forma, al hablar de un etnógrafo tradicional:

> "¡Helos ahí, pues —dice de sus contemporáneos— ajenos, desconocidos, nulos, en fin, para mí, puesto que lo han querido! Pero yo, desprendido de ellos y de todo, ¿qué soy yo mismo? He ahí lo que me falta buscar" (Primer paseo). Y, parafraseando a Rousseau, el etnógrafo podría exclamar, considerando por primera vez los salvajes que ha escogido: "¡Helos ahí, pues, ajenos, desconocidos, nulos, en fin, para mí, puesto que *yo* lo he querido! Y yo, desprendido de ellos y de todo, ¿qué soy yo mismo? He ahí lo que *necesito primero* buscar". Pues para llegar a aceptarse en los otros, fin que el etnólogo asigna al conocimiento del hombre, es preciso primero rechazarse en sí.
>
> Es a Rousseau a quien se debe el descubrimiento de este principio, único sobre el cual pueden fundarse las ciencias humanas, pero que tenía que seguir siendo inaccesible e incomprensible en tanto imperaba una filosofía que, arrancando del *cogito*, estaba prisionera de las pretendidas evidencias del yo y no podía aspirar a fundar una física más que renunciando a fundar una sociología y hasta una biología: Descartes cree pasar directamente de la interioridad de un hombre a la exterioridad del mundo, sin ver que entre esos dos extremos residen sociedades, civilizaciones, es decir mundos de hombres.[85]

Regreso de manera momentánea a Descartes, después de hacer notar que aunque Lévi-Strauss, en esta cita, presenta a Descartes como un villano, este movimiento es estratégico. Su verdadero objetivo son unos sucesores en particular del cartesianismo en Francia —Sartre, especialmente—. Por otro lado, El *Discurso del método* ya había sido escrito desde el punto de vista de un antropólogo. El *cogito* cartesiano fue originariamente lo que James

Clifford llamó un "*cogito* antropológico." Descartes continúa el fragmento, escribiendo como antropólogo, de la siguiente forma:

> Es cierto que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los otros hombres, apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que obtenía era que, viendo varias cosas que, a pesar de parecernos muy extravagantes y ridículas, no dejan de ser admitidas comúnmente y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendía a no creer con demasiada firmeza aquello de lo que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libraba poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural y tornarnos menos aptos para escuchar la voz de la razón. Mas cuando hube pasado varios años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, resolvíme un día a estudiar también en mí mismo y a emplear todas las fuerzas de mi ingenio en la elección de la senda que debía seguir; lo cual me salió mucho mejor, según creo, que si no me hubiese nunca alejado de mi tierra y de mis libros.[86]

Al leer esto, para nosotros resulta imposible no asociarlo con Lévi-Strauss, uno de los críticos más despiadados de Descartes. Por ejemplo, el estilo retrospectivo de los *Tristes tropiques* (1955), evoca, en algunos aspectos, al *Discurso del método*. Después de recibir el grado en filosofía, como relata en su historia, Lévi-Strauss escogió ir al extranjero en lugar de continuar estudiando en Francia (esperaba irse primero a Japón, pero no pudo). Es factible que se hubiera ido a cualquier lugar que no fuera occidente. En otras palabras, no salió de Francia como un antropólogo. Pero, en ese momento, su investigación antropológica —aunque informal— ya comenzaba a "alejarse de su tierra y de sus libros." O, para ser más precisos, este fue más que el comienzo de una investigación antropológica, la continuación de una cierta, aunque aún innombrable, "investigación filosófica". La primera preocupación de Descartes tampoco entrañaba la experiencia de la pluralidad de los lugares a los que viajó; y, por su parte, Lévi-Strauss expresa esta renuncia lacónica sobre el viaje, al principio de *Tristes Tropiques*: "Odio viajar y a los exploradores". Puesto que viajar y explorar simplemente consumen y disuelven la *différence*: al viajar nunca nos encontramos con la diferencia o con el otro que se resiste a nuestra interiorización. Lo que Descartes vio en la gente 'incivilizada' que conoció, no fueron extraños fascinantes o interesantes, sino el otro que rechaza la empatía a la Rousseau.

Lévi-Strauss añade una reivindicación adicional en *Tristes Tropiques*: "No confiere ningún galardón el que se necesiten tantos esfuerzos y vanos dispendios para alcanzar el objeto de nuestros estudios, sino que ello constituye, más bien, el aspecto negativo de nuestro oficio. Las verdades que tan lejos vamos a buscar sólo tienen valor cuando se las despoja de esta ganga".[87] Las verdades que Lévi-Strauss busca tan lejos —de igual forma que lo hizo Descartes anteriormente— existen sólo en la medida que han sido apartadas del pluralismo que se presenta a través del viaje y de la expedición. Precisamente, Lévi-Strauss utiliza, en contra de este proceso, el arma suprema de Descartes: las matemáticas (estructuralismo). De esta forma, el Lévi-Strauss que consideró que Rousseau es el fundador de la antropología, al ver en él "el único principio en el que se fundamenta la ciencia en el hombre", tendría que haber citado a Descartes, en lugar de a Rousseau o a cualquier otro.

Lo que es más, Lévi-Strauss encontró las mismas *dificultades* que las de Descartes. El comprendió que la "estructura inconsciente" es una entidad deductiva; y, por esta razón, ha sido sujeta a innumerables críticas por los antropólogos positivistas. Contrario a sus críticos, el criterio último bajo el cual juzgar la adecuación de los modelos hipotéticos radica en si tienen o no "un mayor valor explicativo", "consistente por sí mismo". Y el papel de la experimentación es examinar la consistencia interna y el valor. Este es un método definitivamente diferente de cualquier otro que persigue una teoría inductiva a partir de una recopilación de datos empíricos. Al contrario, precisamente, este es el método cartesiano *par excellence*, el cual no se limita a algún hecho o por las ciencias naturales en un sentido estricto.

El método de Lévi-Strauss contribuyó poderosamente a una revolución intelectual: el surgimiento del estructuralismo. Principalmente porque escogió comenzar a partir de la operación axiomática (o formal), reduciendo trascendentalmente la conciencia empírica tanto del observador como del observado. Michel Serres ha sostenido que la "estructura" debiera ser definida como un concepto puramente importado, en particular, de las matemáticas formales contemporáneas. Esta estructura se obtiene "sólo cuando se puede aislar un conjunto formal de elementos y de relaciones" excluyendo su contenido (o su significado); subraya, además, que el análisis estructuralista engendra un nuevo espíritu metódico y fue una revolución importante respecto a la cuestión del significado.[88] Pero lo que se debe reconocer precisamente aquí es que el fundador del estructuralismo, en *este* sentido, no fue ni Saussure ni Marx, y ciertamente no fue Rousseau, sino Descartes. Pues fue él quien innovó las

mismas matemáticas, en lugar de 'importar' nada más conceptos de las matemáticas a la filosofía. El axiomatismo de las matemáticas contemporáneas no se derivó de la geometría euclidiana, sino de la geometría analítica de Descartes, la cual traspasó las figuras geométricas de la percepción en coordenadas numéricas. Esto introdujo, inevitablemente, el problema de los "números reales", como números diferentes de los números naturales, y condujo al advenimiento de las teorías de conjuntos posteriores a Cantor.

Hasta aquí, he intentado deliberadamente defender a Descartes de aquellos que lo han atacado como enemigo (hipotético). Pero es imposible negar el hecho de que hay una confusión en el mismo Descartes, lo cual provocó que lo atacaran inevitablemente. Este problema se refiere a la distinción entre "dudar *[dubitare]*" y "pensar *[cogitare]*". En el *Discurso del método*, Descartes considera que la existencia del sujeto dubitativo no puede ser negada una vez que se ha dudado de todo lo demás. Pero entonces, justo después de esto, concluye con su famoso, o con su infame: "Pienso, luego, existo *[cogito ergo sum]*." No obstante, "dudar" y "pensar" —o el "sujeto de la duda *[res dubitans]*" y el "el sujeto del pensamiento *[res cogitans]*" deben ser diferentes—. Descartes postula "el pensamiento" como el fundamento de toda acción: "¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también imagina y siente".[89] Kant llama a esta clase de sujeto pensante un "sujeto trascendental del pensar =X". (Esto podría también ser escrito como "un ~~sujeto~~ trascendental", aunque no me gusta necesariamente este tipo de juego de palabras.) Para Kant, la apercepción nunca puede ser representada, y, para él, la formulación "es o yo soy *[sum]*", de Descartes, es una falacia. El cogito cartesiano está perseguido por la ambigüedad entre "yo dudo" y "yo pienso"; además, esta ambigüedad es inevitable, al menos al tratar de hablar sobre el ego trascendental. Descartes escribe:

> Tiempo ha que había advertido que, en lo tocante a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que sabemos muy inciertas, como si fueran indudables, y esto se ha dicho ya en la parte anterior; pero deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable. [...] resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más

> verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: "yo pienso, luego soy", era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.[90]

Nótese el salto repentino que ocurre entre "yo dudo" y "yo pienso." En Descartes, "Yo dudo" es una determinación personal de la voluntad. Y este "Yo" es una existencia singular —es el mismo Descartes (1). En cierto sentido, (1) es un yo empírico, y es simultáneamente un sujeto dubitante (2), que duda del sujeto empírico (1)-mediante el cual se descubre el ego trascendental (3). En el discurso de Descartes, sin embargo, la relación entre estas tres fases del ego es borrosa.

Si lo que Descartes quiere decir, cuando dice "Yo soy *[sum]*", es que su "ego trascendental existe", entonces es una falacia, tal como sostiene Kant. Pues el ego trascendental es algo que sólo puede ser pensado, pero que no puede *ser* o *existir,* es decir, que no puede *ser intuido*. Por otro lado, Spinoza interpretó "pienso, luego, existo" no como un silogismo, ni como un razonamiento, sino indicando simplemente "soy como pienso" o "estoy pensado *[ego sum cogitans]*", o, de un modo mucho más simple y definitivo, "el hombre piensa *[homo cogitant]*".[91] Pero, hablando de manera más realista, el cartesiano "Pienso, por lo tanto, existo" significa "Soy en tanto en que dudo *[ego sum dubitant]*". La "determinación" de dudar de la autoevidencia del ego psicológico no se origina simplemente de un ego psicológico, pero tampoco de un ego trascendental descubierto por la duda. Sin embargo, si esto es así, ¿qué existe? En realidad, como lo mostraré más adelante, la forma correcta de formular la cuestión no es ¿qué existe? sino ¿quién es? Pero este paso necesita de un rodeo hacia Husserl.

La cuestión —¿qué existe?— era escasamente irrelevante para Kant. Pues, en la crítica trascendental, la "determinación" de poner entre paréntesis la auto-evidencia empírica, o bien "Yo critico *[reprehendo]*", es omnipresente, a pesar de que Kant no la haya mencionado. La importancia definitiva del *Discurso del método* reside en el hecho de que revela otro problema del *sum*: ¿cómo es que el "Yo", que pone entre paréntesis toda auto-evidencia, existe? —aunque Descartes nunca vuelve a tratarlo después de este texto en particular—. (Para Kant, también, la problemática del *sum* finalmente

fue imperativa. Como lo mencionaré más adelante, la crítica trascendental kantiana no fue simplemente abstracta y teórica, sino que fue un asunto que concernía a su propia existencia). Por otro lado, Husserl criticó a Kant, volviendo a Descartes, con el fin de desarrollar una fenomenología trascendental. "Casi se podría llamar —escribe Husserl— a la fenomenología un neocartesianismo, a pesar de lo muy obligada que está a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical".[92] En lugar de considerar el ego trascendental como apercepción, tal como lo hizo Kant, Husserl considera, como Descartes, que es el suelo del cual una ciencia sólida se deduce; y pensó que el ego era imperativo para desarrollar esta línea de un modo más persistente y riguroso de lo que hicieron sus predecesores. En este contexto, Husserl planteó una cuestión digna de atención:

> Podemos describir lo que hay aquí también de la siguiente manera. Si decimos del yo que experimenta y vive de cualquier otro modo natural "el" mundo, que está "*interesado" por el mundo*, la actitud fenomenológicamente modificada, y con constancia mantenida en esta modificación, consiste en que se lleva a cabo una *escisión del yo*, en que sobre el yo ingenuamente interesado se instala el yo fenomenológico *como "espectador desinteresado"*. Que esto tiene lugar, es ello mismo accesible por medio de una nueva reflexión, que como trascendental requiere una vez más adoptar precisamente esta actitud de espectador "desinteresado", con el único interés que le queda, el de ver y describir adecuadamente.[93]

Aquí, Husserl no sólo distingue entre el ego psicológico y el ego fenomenológico (o trascendental), también señala que el ser del Yo que observa la "escisión del Ego" es un espectador. Este ego existe como una voluntad de la reducción fenomenológica (o trascendental) —lo que, para Husserl, es equivalente a la "voluntad" de forjar la filosofía como una ciencia construida a partir de un fundamento absolutamente sólido—. En sentido estricto, por lo tanto, es insuficiente señalar la existencia de dos tipos de ego —el psicológico y el trascendental—. Husserl continúa: "Paladinamente, puede decirse: yo, el yo en actitud natural, soy *también* y siempre un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica".[94] Lo que significa que hay tres egos: el ego empírico, el ego que busca una reducción trascendental del ego, y el ego que es descubierto trascendentalmente como resultado. En esta explicación, Husserl recupera la diferencia entre

"Yo dudo" y "Yo pienso" que Descartes había nublado, es decir, la distinción entre el Yo que duda (o ejecuta la reducción trascendental) y la subjetividad trascendental (la cual es descubierta por éste).

Husserl intenta constituir el mundo con un ego trascendental, el cual incluye otros egos; sin embargo, no considera que el ego sea una sustancia, como lo hace Descartes. El ego trascendental husserliano es una función intencional (*noesis*) de la consciencia, la cual interviene en un objeto intencional (*noema*). Con esta formulación, Husserl pensó que le había dado a la filosofía el derecho de constituir el ser a partir de la conciencia. En un contexto post-kantiano más inmediato, esto es diferente del intento previo de Fichte de constituir el mundo por el ego trascendental. Pues, en el caso de Husserl, el ego trascendental es sostenido por la voluntad —ella misma es una conciencia empírica— que lo descubre por un cambio de actitud trascendental. Pero esta nueva distinción de Husserl lo confronta con una severa paradoja: el mundo está constituido por el ego trascendental, sin embargo, el "Yo" que quiere dudar de todo pertenece al mismo mundo. Como Husserl mismo lo señala:

> Pero precisamente aquí reside la dificultad. La intersubjetividad universal en la que toda objetividad, todo lo ente en general, se disuelve, no puede, evidentemente, ser otra que la de los hombres, la cual es innegablemente, ella misma, una parte constitutiva del mundo. ¿Cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional? Si el mundo es una figura, ya devenida y en devenir, de la conexión universal de la subjetividad que actúa intencionalmente, ¿cómo entonces los sujetos que actúan en comunidad pueden ser tan sólo figuras parciales de la actuación total?
>
> El hecho de que el mundo consista en sujetos devora, por así decirlo, todo el mundo y, en esta medida, a sí mismo. ¡Qué sinsentido![95]

Husserl creía que "la paradoja de la subjetividad humana: ser un sujeto del mundo y al mismo tiempo ser un objeto en el mundo" podía resolverse. Se propuso resolverla transformándola en una nueva cuestión: "¿cómo yo, por encima de mi autoconsciencia individual, puedo poseer una autoconsciencia universal, una autoconsciencia intersubjetivo-transcendental?"[96] Sin embargo, esto nos conduce a otra aporía más: ¿pueden los otros egos constituirse por medio del ego? Con respecto a esta cuestión, Husserl explicó, antes que

nada, la constitución del otro ego por medio de una "autotransposición en *[Selbsthineinversetzen]",* una *Blickwechsel*, lo que se presenta como el objeto (o el cuerpo): "Por virtud de la constitución de su sentido como "modificación intencional" de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, "modificación» de mi yo mismo".[97]

Después de todo, para Husserl, el otro no es más que una "modificación de mi yo". Encuentra a la "alteridad", ser otro, en la auto-diferenciación (la distinción entre el yo y el no yo) dentro del ego trascendental. No hay duda de que la otredad del otro está ausente en este movimiento. Todo ocurre dentro del ego trascendental: "dentro de esto propio suyo (y con los medios de ello) constituye el *ego* el mundo "objetivo" como universo cuyo ser le es ajeno, y, en el primer grado, constituye lo ajeno del modo *alter ego*".[98] Husserl mantiene que su solipsismo es una tentativa, heurística y metódica —una que debiera superarse por una asociación de mónadas, es decir, por la intersubjetividad—. Pero, como ya es evidente, en nuestro contexto transcrítico, el otro que Husserl buscó constituir, no puede ser considerado como el verdadero otro.

Anteriormente argumenté que Kant introdujo al otro con el fin de alcanzar la universalidad de la ciencia. Esta otredad se presenta bajo el nombre de la cosa en-sí, o bien, es la otredad que se aprehende por medio de la pasividad de la sensibilidad. Husserl tomó el término "trascendental" de Kant —pero sólo para volver a Descartes, ignorando a Kant—. Husserl no pudo reconocer la estructura de la arquitectónica de Kant: sensibilidad, entendimiento y razón, la cosa-en-sí, el fenómeno y la idea (la ilusión trascendental). Si para Husserl, la crítica trascendental de Kant parecía ser impura, fue, precisamente, porque contenía a la heterología, el "punto de vista del otro."

Kant sostenía que uno puede pensar en —pero no intuir—la cosa en-sí, y que, si no fuera por esta distinción, uno estaría atrapado en la antinomia. Por lo tanto, la paradoja de Husserl es justamente lo mismo que Kant quiso decir por antinomia. Por ejemplo, no hay nada nuevo en el argumento husserliano de que "aprehendemos el mundo entero en el que estamos, o viceversa: lo aprehendemos al estar en el mundo; al decir que no estamos en ningún lado más que en este mundo, estamos en el meta-nivel del mundo". Husserl encontró este argumento al final de sus investigaciones, pero tendría que haber confrontado este problema desde el principio. Es decir, "ser otro" no debía ser una conclusión, porque, desde el principio, es lo que motiva a la crítica

trascendental. Habría que decir que la fenomenología husserliana es definitivamente un solipsismo que no tiene salida. En *La voz y el fenómeno,* Derrida le reprochó a la fenomenología husserliana el hecho de ser un fonocentrismo y un eurocentrismo. Pero la misma crítica no puede aplicarse a Kant. Como lo he dicho muchas veces, su posición trascendental comenzó con una paralaje pronunciada, es decir, especialmente acosada por la otredad. Mientras que Husserl tomó su base filosófica de Occidente desde la Grecia antigua, Kant fue un cosmopolita. Nunca viajó o se exilió como Descartes; dio clases, principalmente, de geografía y antropología; rechazó una invitación de la Universidad de Berlín y permaneció en su pueblo: Königsberg. En su caso, esta negativa, la de mudarse, supone una especie de transposición.

De paso, Descartes no era la clase de pensador en el que Husserl quería convertirse. De acuerdo con Husserl, Descartes se proponía asegurar la validez de la constitución del mundo del ego trascendental, por medio de Dios, en lugar de hacerlo por medio de la subjetividad, antes de avanzar hacia la prueba de la existencia de Dios. Hay tres tipos de pruebas en Descartes, dos de las cuales son las mismas que propuso Anselmo de Canterbury (1033-1109) y la *philosophia scholastica*. La prueba original de Descartes está expresada en el siguiente pasaje del *Discurso del Método*:

> hube de reflexionar que, puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto, pues veía claramente que hay más perfección en conocer que en dudar; y se me ocurrió entonces indagar por dónde había yo aprendido a pensar en algo más perfecto que yo; y conocí evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta.[99]

Descartes analiza aún más este problema en la tercera de sus *Meditaciones Metafísicas* (1641), y ésta puede ser llamada la prueba después del efecto. Esta prueba de la existencia de Dios por ningún motivo pertenece al mismo nivel de las anteriores. Descartes había demostrado la validez de la existencia de la *res cogitans* por el hecho de que la duda en sí permanece después de dudarlo todo. En su prueba de la existencia de Dios, invoca, de nuevo, al "yo dudo *[reprehendo]*". La diferencia aquí, sin embargo, es que ahora surge una singularidad dubitante, en lugar del *cogito* trascendental. Si es así, ¿qué es lo que esta "prueba" realmente indica? Descartes está diciendo que soy en la medida en que dudo —gracias a la existencia de aquello que me hace dudar—, jugando con la interpretación del *cogito* de Spinoza.

La heterogeneidad temporal y espacial de los discursos, y el ser el otro de la comunidad a la que uno pertenece, impone la duda de Descartes. La heterogeneidad, la diferencia, no es lo que uno produce; y no es aquello que uno comprende desde la posición estratégica de la identidad. Cuando uno dice que la multitud de sistemas culturales son diferentes, por ejemplo, uno tácitamente da por sentada la existencia de un mundo común y objetivo. Sin embargo, para Descartes, la existencia de un mundo objetivo tendría que ser *fundada* (o fundamentada) antes que nada. Visto desde esta perspectiva, uno reconoce que lo que Descartes llama Dios fue la misma diferencia que lo obliga a dudar, es decir, la otredad que nunca puede interiorizarse. En el análisis final, y desde el principio, lo que se esconde detrás de la duda es la alteridad —la otredad del otro—. Pascal acusó a Descartes de haber anulado a Dios, en la medida de lo posible. Y si uno realmente intenta anularlo, habría que replantear a 'Dios' como 'el otro'—el que no es trascendente ni absoluto, sino relativo—. El punto esencial de la duda cartesiana=*cogito* es el acoso constante del otro. Este problema del transcriticismo es crucial, y, efectivamente, se perdió después de las *Meditaciones* de Descartes, las cuales, por su parte, corresponden a la propia perdida del "ser como sujeto dubitante" y de su modo de existencia externa. Fue entonces que Lévi-Strauss, a su vez, perdió su "*cogito* antropológico" en sus últimos años. Alguna vez sostuvo que su postura progresaría hacia su propia cultura y sería conservadora frente las culturas objetivas; finalmente, terminó, también, siendo conservador frente a su cultura.

3.2 Trascendental y transversal

W. Blankenburg calificó de esquizofrénica a la "reducción fenomenológica viva", en *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Los fenomenólogos ponían entre paréntesis a la autoevidencia del mundo vivo —es decir, Yo existo y el mundo objetivo existe— basados en la premisa de que pueden retomarlo siempre que quieran. Por otra parte, para los esquizofrénicos, la autoevidencia ya siempre ha sido perdida. Los esquizofrénicos saben que existen y que el mundo existe, pero no pueden sentirlo vivamente; para ellos, es tremendamente difícil vivir en un mundo de auto-evidencia, es de-

cir, eliminar el paréntesis de la reducción fenomenológica. En cambio, si es cierto que los fenomenólogos pueden eliminar y poner entre paréntesis la autoevidencia a voluntad, entonces ¿con qué medios lo hacen?

Hume cuestionó radicalmente el *ego cogito* cartesiano, argumentando que hay una multiplicidad de *yos* —múltiples egos en el ser de una persona— y que la subjetividad idéntica como tal existe sólo como por la costumbre —tal como una república o un territorio autónomo— en tanto que unión imaginaria del *Yo*. Con respecto a este tipo de escepticismo, Hume expresa su opinión de la siguiente forma: “Por consiguiente, no podemos hacer más que elegir entre una razón falsa y la ausencia de razón. Por mi parte, no sé lo que debe hacerse en el caso presente. Solamente hago observar lo que se hace en general, a saber: que no se piensa o se piensa rara vez en esta dificultad, y aun cuando se ha presentado al espíritu, se la olvida pronto, dejando tan sólo una leve impresión detrás de ella”.[100] Pero, más adelante, rápidamente, se corrige:

> Sin embargo, ¿qué he dicho aquí, que las reflexiones muy refinadas y metafísicas tienen muy poca o ninguna influencia sobre nosotros? Apenas puedo resistirme a retractarme de esta opinión y a condenarla partiendo de mi sentimiento y experiencia presente. La consideración intensa de las varias contradicciones e imperfecciones de la razón humana han causado tanta impresión sobre mí y agitado de tal modo mi cerebro, que me hallo dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento y no puedo considerar ninguna opinión como más probable que otra. ¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas deriva mi existencia y a qué condición debo volver? ¿Qué favores debo buscar y qué cóleras debo temer? ¿Qué seres me rodean? ¿Sobre qué tengo yo influencia y qué tiene influencia sobre mí? Todas estas cuestiones me confunden y comienzo a imaginarme en la condición más deplorable que pueda pensarse, rodeado de la más profunda oscuridad y totalmente privado del uso de todo miembro y facultad.
>
> Mas, afortunadamente, sucede que, ya que la razón es incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza por sí misma se basta para este propósito y me cura de esta melancolía y delirio filosófico, ya relajando esta tendencia del espíritu o ya por alguna llamada o impresión vivaz de mis sentidos, que hace olvidar estas quimeras. Como, echo una partida de ajedrez, converso, me divierto con mis amigos, y cuando después de tres o cuatro horas de diversión vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, violentas y ridículas, que no me siento con ánimo de penetrar más adelante en ellas.[101]

Sin embargo, tras de esta corrección y con todo y ella, Hume continúa explicando detalladamente sus opiniones contradictorias sobre el escepticismo: es vacío y frívolo, termina en la autodestrucción, etcétera. Esta representación nos muestra que, para Hume como para Descartes, dudar nunca fue simplemente una especie de rompecabezas intelectual. Le provocó un estado de ánimo casi mórbido. Pero entonces, después de cenar con amigos y divertirse logra —de algún modo— recobrar el mundo de la autoevidencia. Desde la postura kantiana, este evento transformador indica, aunque negativamente, que el ego trascendental (o la apercepción) *existe*. La naturaleza de la apercepción kantiana está revelada como la carencia de sí misma. En la lectura de Heidegger, es la nada como un ser pero que existe como una función ontológica.

Para Hume, practicar la reducción trascendental al poner entre paréntesis el mundo de la autoevidencia —y volver, de nuevo, al mundo quitando los paréntesis— nunca podría ser voluntario. Si es cierto que la única distinción entre los filósofos y los psicóticos es que los primeros pueden poner y quitar libremente los paréntesis y los segundo no, entonces David Hume definitivamente pertenece al segundo grupo. Sin embargo, si Hume no es un psicótico, sería incorrecto definir a los filósofos —no a los académicos de la filosofía, por supuesto— como agentes capaces de poner y quitar los paréntesis libremente. En cierto sentido, ellos también *se ven obligados* a dudar del mundo de la autoevidencia. Parece que los filósofos intencionalmente agotan la autoevidencia del mundo, pero, tal vez, lo hacen porque ya la han perdido desde el principio. No estoy intentando decir que los filósofos se acercan o son candidatos para la esquizofrenia, pero sí estoy sugiriendo que la reducción trascendental de la filosofía no puede ser una simple metodología.

Sócrates atribuye el comienzo de su escepticismo al oráculo de Apolo, mientras que Descartes atribuye el suyo al sueño. Pero estos dos casos, sin embargo, indican lo mismo: sus dudas no están motivadas simplemente por su voluntad espontánea. La duda no es un juego por el que hemos optado, más bien, es una experiencia producida, construida. La duda, junto con el sujeto dubitante, resulta de una diferencia o de la otredad realista que existe. Pero todavía este sujeto es, en definitiva, diferente del sujeto trascendental. En oposición a Descartes, Kant habló poco de esto, salvo en las críticas del sí mismo. "Este camino, el único que todavía quedaba, es el que he tomado; y me lisonjeo de haber encontrado, en él, el remedio de todos los errores que hasta ahora habían puesto a la razón en discordia consigo misma, en su uso

fuera de la experiencia."[102] El "Yo" del que aquí habla es *este* Yo, a saber, el mismo Immanuel Kant. Este no es ni un ego trascendental ni un ego empírico, puesto que *este* Yo es el que duda del Yo empírico; y veremos en un momento que es el más crucial para el contexto transcrítico. A diferencia de Descartes, sin embargo, Kant no confundió al "Yo dubitativo" con el "Yo pensante".

> La crítica de las facultades del conocimiento, en consideración de lo que pueden éstas realizar *a priori*, no tiene propiamente esfera alguna en lo que toca a los objetos, porque ella no es una doctrina, sino que se propone investigar tan sólo, según el estado de nuestras facultades, si una doctrina es posible por medio de ellas y cómo lo sea. Su campo se extiende sobre todas las pretensiones de las mismas para mantenerlas en los límites de su legitimidad.[103]

La crítica trascendental es distinta de las facultades descubiertas por ella; no pertenece al dominio de las facultades. ¿Entonces, de dónde viene la crítica? Viene del *topos* en el que Kant se encontraba de pie —a saber, del intersticio entre el empirismo y el racionalismo—. Para Kant, el empirismo y el racionalismo no eran, simplemente, dos doctrinas escolásticas. Entre ellas se encontraba la paradoja entre el ser en el mundo y ser el sujeto que constituye el mundo —la misma paradoja con la que se enfrentará Husserl—. El empirismo y el racionalismo, en conjunto, impactaron a Kant como una "paralaje pronunciada" —y, como ya lo he mencionado, aquí es donde comenzó la crítica kantiana—. Puesto que para él, la "crítica" es inseparable de su "ser criticando", es decir, una existencia externalizada. A diferencia de Descartes, Kant no habló de un "Yo dudo *[dubito]*". En consecuencia, el *cogito* crítico, posterior a Descartes, existió en ciertos pensadores —incluyendo a Kant— que se mantuvieron callados sobre éste, o que hasta lo negaron públicamente.

El primer gran ejemplo es Spinoza, su primer crítico extensivo. El mismo Descartes, en su trabajo tardío, consideró que el pensamiento y la extensión son dos sustancias. Pero tal como lo puso en el *Discurso del método*, si el pensamiento está determinado por la gramática y las costumbres, también es sólo una "máquina" en el sentido amplio. El núcleo del *cogito* cartesiano existió sólo en las "dudas": ¿Y si algo más nos hiciera pensar, y, sin embargo, nosotros creemos que lo hacemos activamente? ¿Y si estuviéramos atrapados por falsos problemas con los que el lenguaje viene cargado? Por su parte, Spinoza consideraba que el pensamiento y la extensión son dos

aspectos "de una y la misma sustancia". Sin embargo, con esta estrategia, no se trata de que Spinoza negara el cogito cartesiano; más bien, buscó recuperar su función crítica. Pues para Spinoza, Dios es equivalente al mundo; y el "libre albedrío" cartesiano y "Dios", lejos de trascender el mundo, son representaciones que se producen dentro del mundo. En un sentido, distinto al de Heidegger, Spinoza supuso que los seres humanos son seres-en-el-mundo/naturaleza y no pueden trascenderlo. Esta fue una crítica del cartesianismo, pero no en un sentido transcrítico propiamente, sino como un rechazo del "ser como dubitativo *[dubitans]"*.

De hecho, aunque Spinoza negaba el libre albedrío, pensaba que los seres humanos podrían ser *relativamente* libres del dominio de las pasiones si se revelaba la causa de su dominio. En otras palabras, Spinoza defendió la libertad de la voluntad de conocer el mundo; pero, de nuevo, esta voluntad no debe considerarse como algo positivo, puesto que no puede separase del *sum*: "ser dubitativo *[dubitans]"*. En efecto, en esto consiste precisamente su *Ethica*. Spinoza fue un *cogito* singular que rechazó su pertenencia a una comunidad; la suya fue una existencia externalizada. No fue un refugiado temporal, como Descartes, sino que vivió en el intersticio sin lugar, habiendo sido excomulgado no sólo de la Iglesia cristiana sino también de la sinagoga judía. Spinoza literalmente vivió como un *ego sum dubitans,* haciendo el intersticio=la diferencia misma de su mundo. Nunca habló del *cogito,* excepto cuando escribió sobre Descartes. Lo cual, sin embargo, no contradice el hecho de que el mismo haya existido como un *cogito*. La única y sola sustancia para Spinoza, Dios=el mundo, implica su trascendentalización del espacio que se encuentra entre los sistemas individuales; y gracias a esto, Spinoza minó todos los fundamentos de la autoevidencia inherente a estos sistemas.

Pero aquí, nuestra tarea no es recuperar o recontextualizar por medio del "motivo trascendental" de Husserl o de la voluntad de tantos filósofos de entender todo transparentemente, sino que nuestra tarea es retornar el *dubito* de Decartes al mundo empírico, en el cual se originó. Pero retornar no es lo mismo que un regreso directo al mundo empírico. En cambio, debemos reconsiderar el *sum* de Descartes, especialmente en la medida en que es coextensivo con el sujeto *dubitans* —esto es, reconsiderar el *sum* de un modo trascendental—.

Desde esta perspectiva, el *cogito sum* se revela como lo que es similar, pero, a su vez, radicalmente diferente del Ser de seres que Heidegger devela. Aquí está la formulación heideggeriana del problema:

> Si como punto de partida de la analítica existenciaria del "ser ahí" hubiera de servir el "*cogito sum*", sería menester no sólo invertir su contenido, sino verificar éste en una nueva forma fenoménico-ontológica. La primera proposición sería entonces: "*sum*", y en este sentido: "yo soy en un mundo". En cuanto ente tal, "soy" en la "posibilidad de ser relativamente a diversas actividades *(cogitationes)* como modos del ser cabe los entes intramundanos". Descartes, en cambio, dice: las *cogitationes* son "ante los ojos" y en ellas es un *ego* también "ante los ojos" como *res cogitans* sin mundo.[104]

Heidegger, innegablemente, invierte el orden del *"cogito"* y del *"sum"*. En otras palabras, su punto de partida no es el cogito sino el "ser ahí *[Dasein]"* como un ser-en-el-mundo *[in-der-Welt-sein]*. De este modo, Heidegger creía que había logrado invertir el pensamiento iniciado por el ego cartesiano. Pero mientras esto puede ser una crítica de Husserl, no es, de ninguna manera, una crítica ni de Descartes ni de Kant. Heidegger transfigura la distinción kantiana entre el nivel empírico y trascendental, en lo óntico y lo ontológico, y destaca este giro como si fuera un invento suyo. También insistió en la importancia del ego como si fuera nada, es decir, el Ser —en tanto que opuesto a los egos empíricos del ser—. Pero nunca mencionó una sola palabra respecto a los seres externos que existen entre las comunidades. Por esta razón, su "ser ahí *[Dasein]"* es al mismo tiempo un "Ser-con *[Mitsein]"*. Lo que para él, sin embargo, significa el *Volk* (el Alemán). Y aquí no hay un margen o un hueco para que surja el cogito dubitante, la existencia singular.

De cualquier modo, si uno osa seguir utilizando los términos ontológicos, podría inducir de la duda cartesiana una ontología de la siguiente forma. *Cogito qua dubito* es la toma de conciencia de la diferencia que existe entre los sistemas, y *sum* es estar entre ellos. Lo que en verdad comúnmente se esconde en la filosofía no es la diferencia entre los entes y el Ser, como Heidegger sostiene, sino la diferencia trascendental o el intersticio —la cosa misma que el propio Heidegger terminó por ocultar mediante su ontología política—. De manera que Heidegger, también, interpretó la crítica trascendental kantiana a profundidad exclusivamente por su vector vertical. Para mí, por el contrario, la crítica trascendental debiera ser considerada y practicada —*al mismo tiempo*— por su vector transversal. Y, a este compromiso oscilante multidimensional, lo llamo "transcrítica".

Ahora, para criticar a Descartes, Heidegger regresó a los presocráticos. Sin embargo, aquí hay que tener siempre en mente el hecho de que estos pen-

sadores eran extranjeros en Atenas. Al estar en el espacio del comercio del mediterráneo, reflexionaron en los intersticios, o en el *intermundos* —para usar el término de Epicuro favorito de Marx—.[105] Su pensamiento no partió del supuesto autoevidente de que existe una *polis*. Parménides, por ejemplo, desafió a los dioses, Heráclito rechazó los rituales comunitarios. Como lo dice Ortega y Gasset: "Fue en ellas [otras ciudades] y no en Atenas donde se constituyó este nuevo tipo de hombre".[106] A pesar de que fue el centro de la política y de la información, en un principio, Atenas estaba menos desarrollada con respecto al pensamiento. El pueblo de la comunidad ateniense, el cual disfrutaba de su hegemonía político-económica, repentinamente experimentó un torrente de la *paradoxa* de pensadores que anteriormente eran desconocidos. "Fue una experiencia sobremanera desazonadora aquella a que fue sometido [...] un "pueblo" como el de Atenas que era profundamente reaccionario, adscrito intensamente a las creencias tradicionales".[107]

En este clima, Sócrates se situó en una posición bastante ambigua. Fue ejecutado por los atenienses por ser un pensador peligroso cuya fe se había conformado de elementos extranjeros; a su parecer, él era un genuino ateniense, fiel a la *polis*. A diferencia de los extranjeros, no cobraba por sus enseñanzas. En lugar de purgar el pensamiento extranjero por medio de su diálogo, Sócrates lo escudriñó y lo interiorizó. En la realidad, el diálogo mismo es la verdadera forma que excluye al otro=heterogéneo, al igual que al pensador mercante. El hecho de que el mismo Sócrates haya sido excluido logró ocultar su opresión del otro-heterogéneo. Para Platón, la 'ejecución' de Sócrates asume el mismo significado que la muerte de Jesús para el apóstol Pablo. Lo cual significa que Platón dramatizó la muerte de Sócrates, una de muchas ejecuciones contingentes de la época, como un sacrificio para toda la comunidad de la *polis*. Nunca podremos saber quién fue realmente Sócrates, pero al menos sabemos lo que Platón logró en el nombre de Sócrates: el modo en el que se excluye el pensamiento externo: interiorizando y desintoxicando su radicalidad. En la filosofía de Platón, tal como en la de Hegel, todo pensamiento anterior se supera *[aufheben]* o se eleva=restaura=abole. Las dialécticas de Platón (*dialogos*), establecidas por la exclusión de la otredad, fueron un monólogo más (*monologos*).

Entonces, sólo puedo ser escéptico respecto de las intenciones de Heidegger cuando alaba a Parménides y a Heráclito, y en cambio, ataca a Platón, tal como cuando escribe: "Parménides y Heráclito comparten la misma postura. ¿Acaso estos dos pensadores griegos, los fundadores de todo pensa-

miento, podrían tener otra posición que no fuese la que se ubica en el ser del ente?”[108] ¿Qué significa la expresión: “en el ser *[Sein]* del ente”? La retórica sofística y la etimología forzada de Heidegger velan un asunto mucho más crucial —el hecho de que estos filósofos estaban situados *entre* comunidades—. De acuerdo con Heidegger, Heráclito vio al ser como “la conjunción del conflicto” y Parménides vio la identidad como “el pertenecer-con los antagonismos”.[109] Sin embargo, en el análisis final, todo lo que esto realmente debe significar es que reflexionaron en el mundo del comercio *intermundial* conformado por un espacio heterogéneo, en lugar de hacerlo en un espacio comunitario reunido por un conjunto de reglas unívocas.

Desde el principio, es imposible que aquéllos que se encuentran en la comunidad sean “inauguradores de la filosofía.” Heráclito fue capaz de ver al Ser como “la conjunción junta del conflicto” y Parménides vio la identidad como “la pertenencia conjunta de los antagonismos”, sólo debido a que se encontraban entre distintas comunidades. Es claro que esta posición radical se perdió en el Sócrates platónico, quien estaba firmemente enraizado en la comunidad de Atenas. Al problematizar la pérdida del Ser, Heidegger pudo atacar a Platón al ser el instigador de esta línea de pensamiento, pero aun así, su propia posición fue isomorfa a la de Platón —si excluimos la heterogeneidad del pensamiento que surge a partir del topos del comercio e interiorizamos el esqueleto desnudo de este pensamiento—. Para Heidegger, al final, la pérdida del Ser equivale a la pérdida de la comunidad agraria germana. En nuestro contexto, si el término “pérdida del Ser” conserva alguna importancia, debiera ser la pérdida del topos como diferencia, la pérdida del espacio de intercambio en los intermundos. Y, precisamente, esta pérdida es el sitio apropiado de la transcrítica.

3.3 Singularidad y socialidad

Kant estableció una profunda distinción entre la universalidad y la generalidad, la cual es similar a la manera en que Spinoza distinguió a la idea del concepto. Mientras que la generalidad puede abstraerse a partir de la experiencia, la universalidad no puede obtenerse más que *debido a un cierto salto*. Como ya lo he argumentado a lo largo de este texto, la condición para que un conocimiento en específico sea universal, no es necesariamente

el hecho de que este conocimiento esté fundado en una regla a *priori*, sino que esté expuesto al juicio de aquellos que siguen un conjunto diferente de reglas. Hasta ahora, sin embargo, he estado hablando de esta condición de manera *espacial;* ahora habrá que tratarla de manera *temporal*. Principalmente me interesa hacer hincapié en el siguiente punto: los verdaderos otros que no podemos anticipar, son aquellos que viven en el futuro. O, para ser más precisos: el futuro es sólo el futuro en la medida en que es el otro; el futuro que podemos anticipar no es realmente el futuro. (Trato de manera más completa con "el otro en cuanto futuro" en el capítulo 4, el cual versa sobre Kant y Marx.) Al pensar de esta manera, es claro que la universalidad nunca puede fundamentarse en un consenso público, porque este último sólo puede ser pertinente para una comunidad, sin importar qué tan grande sea. Sin embargo, esto no significa que haya que abandonar el concepto de lo "público". Más bien, nuestra tarea es cambiar el verdadero significado de lo "público". Esto fue precisamente lo que hizo Kant.

En su respuesta a la cuestión ¿Qué es la ilustración?, Kant contestó que se trata de "la liberación del hombre de su culpable incapacidad." En concreto, esto significa volverse miembro no (sólo) de una comunidad nacional, sino (también) de una sociedad cosmopolita. Lo que es digno de atención respecto a esta formulación, es que Kant intercambió el significado del par público/privado:

> El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración. Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*. [...] Pero en la medida en que esta parte de la máquina se considera como miembro de un ser común total y hasta de la sociedad cosmopolita *[Weltbürgergesellshaft]* de los hombres; por lo tanto, en calidad de *maestro* que se dirige a un público por escrito haciendo uso de su razón, puede razonar sin que por ello padezcan los negocios en los que le corresponde, en parte, la consideración de miembro pasivo.[110]

En el uso común, lo 'público' frente a lo 'privado', se enuncia en el nivel de la comunidad o de la nación, pero Kant considera que lo público, en este

sentido, es, a la inversa, el dominio *privado*. Aquí se halla un aspecto indispensable del *giro kantiano*. Este giro existe no sólo por el hecho de que Kant haya destacado la preeminencia del dominio público, sino por el hecho de que transformó radicalmente el significado de lo 'público'. Dentro de una comunidad, paradójicamente, ser público=cosmopolita se presenta, más bien, como ser individual. En una comunidad, se considera que ser individual es ser privado, porque se opone al consenso públicamente compartido. Para Kant, sin embargo, ser individual equivale a ser público —en el sentido cosmopolita—.

Las comunidades y los Estados-nación realmente existen, y también existen las organizaciones internacionales centradas en algunas naciones-Estados, pero "la sociedad cosmopolita" o "la sociedad-civil-mundial" *[Weltbürgergesellshaft],* en el sentido kantiano, realmente no existe. La gente no puede ser miembro de una sociedad-civil-mundial en el mismo sentido en que pertenecen a su comunidad. Si no fuera por la voluntad de un individuo de ser un ciudadano cosmopolita o mundial, la sociedad-civil-mundial no existiría. El uso de la razón con respecto a la sociedad-civil-mundial necesita considerar a los futuros otros, aunque sea a costa de un consenso público actual. Es bien sabido que Hegel negó tal afirmación como parte de la abstracción del espíritu, del estado subjetivo; para él, los individuos se vuelven individuos universales sólo como miembros de una nación-Estado.

Con el fin de evitar posibles confusiones o malentendidos, aquí me gustaría redefinir varios pares de palabras que son clave. Primero que nada, haré hincapié en la distinción entre la universalidad y la generalidad. Estas dos palabras se confunden la mayor parte del tiempo, y lo mismo sucede con los conceptos contrarios: la singularidad y la particularidad. Gilles Deleuze estableció una distinción lúcida entre la universalidad y la generalidad en *Diferencia y repetición* (1968), cuando hizo referencia a la repetición kierkegaardiana: "Se oponen, pues, la generalidad como generalidad de lo particular, y la repetición como universalidad de lo singular".[111] Su opinión es que mientras que la conexión entre la particularidad y la generalidad requiere una mediación o un movimiento, la conexión entre la singularidad y la universalidad es directa y sin ninguna mediación. En sentido estricto, esto significa que si bien la individualidad y la generalidad están mediados por lo particular, el segundo par nunca puede estar mediado. En este contexto, la universalidad, en el sentido romántico, es equivalente a la generalidad. Por ejemplo, si bien para Hegel la individualidad está conectada con la uni-

versalidad (por esta misma razón, en este caso, la universalidad equivale a la generalidad) gracias a la particularidad (el Estado-nación mismo), para Kant no existe tal mediación. Lo que existe entre los términos sólo es la incesante determinación ética (o para Deleuze, la *repetición).* Esta última manera en la que se es individual es precisamente la forma del ser singular. Sólo el hombre singular puede ser universal —ésta es la terminología kirkegaardiana, pero ya es implícita en Kant—.

Con respecto a la sensibilidad y al entendimiento, Kant se valió de lo que llamó el "esquema", como aquello que sintetiza estos términos con la imaginación. Consideremos un triángulo dibujado en un pedazo de papel. Este triángulo puede ser arbitrario y tener diversas formas, pero reconocemos que, *en términos generales,* tres líneas conectadas las unas con las otras en sus extremos forman un triángulo. Lo individual y lo general están sintetizados gracias a este esquema. Posteriormente, Ernst Cassirer reformuló esta idea como una "forma simbólica"; anteriormente, de igual manera, los románticos habían reconsiderado la mediación como lo particular que sintetiza la individualidad y la universalidad (en su caso, igualando la generalidad). Hegel formuló el problema de la siguiente manera: "Lo *particular,* por la misma razón por la cual es sólo lo universal determinado, es también un *individuo,* y al contrario, por el hecho de que el individuo es lo universal determinado, es también un particular".[112] En otras palabras, lo particular incluye en sí mismo tanto lo universal como lo individual, y constituye el término medio del silogismo formal. Entonces, lo que los románticos introdujeron —a decir, la celebración del lenguaje, el organicismo, la nación, etcétera— puede *lógicamente* ser visto como una orientación hacia la "particularidad". Y Georg Lukács criticó a Kant por no superar la segregación entre la individualidad y la universalidad, entre la sensibilidad y el entendimiento. Siguiendo a Hegel, quien, para él, fue más allá de la distinción kantiana, Lukács narra la particularidad de la siguiente manera:

> En efecto: si en el conocimiento científico ese movimiento procede realmente de un extremo a otro mientras que el centro, la particularidad, desempeña en ambos casos un papel mediador, en el reflejo artístico ese centro es literalmente un centro, un punto colector en el que se centran los movimientos. Por eso hay tanto un movimiento de la particularidad a la universalidad (y a la inversa) cuanto un movimiento de la particularidad a la singularidad (y también a la inversa), siendo en los dos casos el movimiento hacia la particularidad el momen-

> to conclusivo. […] La particularidad recibe entonces una insuperable fijación *[unaufhebbare Fixierung]:* en ella se basa el mundo de formas de las obras de arte. Se alteran la mutación *[Umschlagen]* recíproca y la transición *[Ineinanderübergehen]* entre las categorías: tanto la singularidad cuanto la universalidad aparecen siempre como superadas *[aufgehoben]* en la particularidad.[113]

El primero en proponer el reconocimiento de la particularidad no fue Hegel. Ya había sido bastante cultivado por los Románticos. El concepto de lenguaje de Johann Gottfried Herder implicaba ya lo particular que sintetiza la sensibilidad y el entendimiento, la individualidad y la universalidad. Desde el principio, sin embargo, el silogismo que conecta individualidad-particularidad-universalidad (o, concretamente, individualidad-raza-género) no fue necesariamente desarrollado como una propiedad específica del lenguaje. Por un lado, la 'nación' siempre ha sido considerada como el término medio (particularidad) entre la individualidad y la humanidad. Además, entre lo natural y lo espiritual —la naturaleza y la libertad en términos kantianos— se planteaba un organismo (como vida) como una particularidad. De hecho, para Herder, el lenguaje siempre ha sido inseparable de la noción de nación en tanto que un organismo. La idea de Wilhelm von Humboldt de que el lenguaje es un organismo se derivó de Herder. Los dos privilegiaron la idea de la nación debido a una lógica fundacional, de acuerdo con la cual la particularidad sintetiza y hasta origina a la individualidad y la universalidad. Dentro de esta lógica sólo la particularidad es la que asume lo concreto. Esta idea ha sido expresada de la forma más típica en las famosas palabras de Joseph Marie de Maistre: "no hay *hombres* en el mundo. Durante mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etcétera; sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa:* pero, en cuanto al *hombre,* declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia".[114]

El individuo deviene una persona individual, ante todo, dentro de su lenguaje nacional (y nación). La universalidad del ser humano —un humano en general— es abstracta y vacía cuando la particularidad está ausente. Por lo tanto, el concepto 'cosmopolita' siempre ha sido despreciado, y lo es aún. Sin embargo, por su parte, como lo sabemos, Kant nunca pensó en la "sociedad-civil-mundial" como una sustancia. Nunca negó que todo el mundo perteneciera siempre a una cierta comunidad. Simplemente instó a que los individuos pensaran y actuaran como individuos cosmopolitas. En realidad, ser cosmopolita sería imposible si no fuera por la lucha de los

individuos (por medio de la ilustración) dentro y en contra de sus propias comunidades.

En la historia de la filosofía, el romanticismo germano es habitualmente categorizado como 'post-kantiano' —al fin y al cabo, fue un movimiento que llegó después de Kant—. Pero ciertos pensadores individuales tales como Herder y Fichte fueron de hecho contemporáneos a Kant, y a menudo, fueron criticados por él.[115] En particular, el concepto kantiano de la sociedad-civil-mundial fue acuñado como una crítica al concepto romántico de 'nación'. Aunque, en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant parece criticar la metafísica del pasado, en realidad, su verdadero y más crucial objetivo era el impulso metafísico de la razón, tal como estaba siendo resucitado en su tiempo bajo la forma de la nación. Kant sostuvo que la sensibilidad y el entendimiento están sintetizados por el poder de la imaginación *[Einbildungskraft],* lo que significa que, desde la perspectiva inversa, la síntesis es sólo *imaginada*. De acuerdo con Lukács, Kant no pudo superar la ruptura dicotómica, nosotros, a la inversa, hemos visto que Kant deliberadamente reprodujo una ruptura en una síntesis imaginada que siempre había existido. Para reiterarlo, éste es el punto decisivo mismo de la crítica trascendental kantiana.

Ahora, regreso a las distinciones entre individualidad-generalidad y singularidad-universalidad. En la terminología kantiana, el primer par es empírico, mientras que el segundo es trascendental. El par singularidad-generalidad revela el hecho de que la síntesis de la individualidad-universalidad es meramente un constructo imaginario. Después de Hegel, Kierkegaard y Max Stirner introdujeron el concepto de "singularidad", cada uno a su manera. Para Hegel, Dios ha sido antropomorfizado en Cristo porque un ser humano ya es Dios, lo que en los términos de Feuerbach significa que los individuos son originalmente seres con una "esencia genérica", o "seres genéricos". Con el fin de negar una síntesis tan acrítica y peligrosa, Kierkegaard se valió de su propio concepto de "singularidad" para introducir el circuito de la singularidad-universalidad, en contraposición al circuito de la individualidad-generalidad.

La singularidad comúnmente se asocia con el existencialismo, por supuesto; pero éste es un punto de vista ingenuo. Bajo el mismo ambiente que Kierkegaard, Stirner, para criticar a Feuerbach, propuso el concepto de "hombre singular" o "ego singular *[der Einzige]",* el cual, a pesar del vuelco materialista de Hegel, ha permanecido dentro del marco hegeliano. Para Stirner, *esto* es singular, conteniendo una esencia no genérica o ser genérico.

Refuta tanto el *Geist* hegeliano como el *Wesen* feuerbachiano como fantasmas. Stirner advocó por una forma de comunismo en tanto que una asociación "social" libre de hombres singulares o egos *[Einzigen]*. En *La ideología alemana*, Marx y Engels intentaron, por su parte, ridiculizar públicamente a Stirner, llamándolo "Saint Max". Pero su correspondencia privada anterior muestra claramente la importancia de Stirner como una protoforma del comunismo.[116] Al extender esta línea argumentativa, para que acontezca el giro marxiano, se necesita —más allá de cualquier vuelco materialista de Hegel— también el circuito de la singularidad-universalidad que sirve como circuito doble del género-individual y generalidad-individualidad. (Y regresaré a este tema más adelante.)

Fue en el contexto de la crítica de Feuerbach que Marx comenzó a usar el adjetivo 'social *[sozial]*' como un concepto clave. No es necesario señalar que el concepto 'social' de Marx es empleado para contrastarlo con el de comunidad tradicional *(Gemeinschaft),* pero además, y esto es aún más importante, éste también se distingue del concepto de sociedad civil *(Gesellschaft)*. En *El capital*, Marx destaca una y otra vez que el intercambio económico comienza en el intersticio entre comunidades. El término 'social' lo reservó para el intercambio entre comunidades, lo cual es bastante diferente de los intercambios basados en la reciprocidad de la división del trabajo y del don o regalo dentro de una comunidad. Cuando se internalizó dentro de la *Gemeinschaft* el intercambio con los mundos exteriores, fue cuando se formó la *Gesellschaft*. Sin embargo, esta última llegó para compartir aspectos de una comunidad que estaba formada alrededor de un cierto conjunto de reglas. Las 'relaciones sociales' en el verdadero sentido marxiano, son las relaciones que entablamos con los otros a los cuales estamos atados, aunque no somos conscientes de esta restricción:

> El que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben pero lo hacen.[117]

Para los economistas clásicos, el valor de cambio se internaliza dentro de las mercancías individuales. Pero para Marx, como he comenzado a seña-

larlo, en particular para el Marx de *El capital,* las mercancías no tienen un valor de cambio, ni siquiera valor de uso, a menos de que sean vendidas (intercambiadas); de otro modo son descartadas. Marx llamó al salto que realiza la mercancía para convertirse en dinero: "el salto mortal *[salto mortale]* de la mercancía". Por lo tanto, cuando habla de la "socialidad" de la mercancía o del trabajo que la produce, inequívocamente, se refiere a este salto mortal y a nuestra inevitable ceguera que lo acompaña. La síntesis de los dos aspectos de la mercancía —valor de uso y valor de cambio— es semejante a la "síntesis de lo finito y lo infinito" de Kierkegaard. Como la mercancía pierde la relación con el otro, cuando ésta no se vende parece "el yo mismo desesperadamente queriendo ser sí mismo".[118] En este sentido, la dialéctica marxiana no es un simple vuelco de Hegel, sino, más bien, una aproximación a la dialéctica cualitativa kierkegaardiana. Hasta aquí, resulta crucial considerar el hecho de que el momento de la singularidad está radicalmente inscrito en la socialidad de Marx, pese al hecho de que rechazó el "ego singular y su propio" de Stirner *[der Einzige und sein Eigentum]"* como un individualismo burgués por excelencia.

En su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, Richard Rorty clasifica a los pensadores del pasado bajo dos categorías principales: aquéllos que analizan la individualidad y aquéllos que examinan la socialidad. Pone a Marx, como es debido, en la segunda categoría.[119] Sin embargo, como lo he señalado, las cosas no son tan sencillas, a sabiendas de que para Marx la socialidad es inseparable de la singularidad. Rorty no es capaz de distinguir la comunidad —una red de comunicación (o de intercambio) entre aquéllos que comparten el mismo conjunto de reglas— y la sociedad —comunicación entre diferentes sistemas—. La singularidad, ejemplificada por el *cogito* cartesiano, es un modo de existir en el espacio social; por lo tanto, no es privado o introvertido, como se ha sostenido anteriormente. Marx, con el término 'social', quiere mostrar el modo en que individuos que pertenecen a diferentes sistemas/comunidades están conectados por el intercambio sin ser conscientes de ello. Éste es el mismo espacio crítico que Kant identificó con su "sociedad-civil-mundial". Y este espacio es transcrítico.

Sin embargo, no podemos hablar directamente de singularidad. ¿Por qué? Porque la naturaleza del lenguaje consiste en retirar el circuito de la singularidad-universalidad sobre el de la individualidad-generalidad. Sin importar qué tan precisamente queramos describir *esta* cosa o *este* Yo, la descripción no puede ser más que una especificación general del concepto. A nuestro

parecer, *esta* cosa o *este* Yo es singular, pero tan pronto como utilicemos el deíctico, nuestro discurso se limitará a un concepto general. Hegel critica la actitud de persistir en la singularidad que el lenguaje no puede captar:

> El yo sólo es universal, como *ahora*, *aquí* o éste, en general; cierto es que lo que supongo es un *yo singular*, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo. Al decir *este aquí*, *este ahora*, *algo singular*, *digo todos los estos*, *los aquí*, *los ahora*, *los singulares*; y lo mismo, al decir *yo digo este yo singular*, digo en general, *todos los yo (…)*.[120]

Del mismo modo, para Hegel, lo *universal* es equivalente a lo *general*:

> … por tanto, lo que se llama lo inexpresable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto. Si no decimos de algo sino que es *una cosa real*, un *objeto externo*, no decimos solamente lo más universal de todo, y de este modo enunciamos más bien en su *igualdad* con todo que su diferenciabilidad. Si digo una *cosa singular*, la digo más bien como *totalmente universal*, pues todo es una cosa singular; lo mismo que *esta* cosa es todo lo que se quiera. Y si, más exactamente, se indica *este trozo de papel*, tendremos que *todo* papel es *un este* trozo de papel, y yo he dicho siempre solamente lo universal. Pero, sí quiero echar mano del discurso, que tiene la naturaleza divina de invertir inmediatamente la suposición para convertirla en algo distinto y no dejar, así, que *se exprese* en modo alguno *en palabras*, puedo *indicar* este trozo de papel, y hago entonces la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible: lo indico como un *aquí* que es un aquí de otros aquí o en él mismo un *simple conjunto* de muchos *aquí*; es decir, que es un *universal* (…).[121]

Lo que Hegel parece querer decir es lo siguiente: la individualidad del aquí y el ahora, en la medida en que es 'expresada en el lenguaje' ya pertenece a la generalidad; que cualquier individualidad que no es una generalidad no más que "apenas expresada", y que hasta lo inefable está constituido por el lenguaje. En otras palabras, la singularidad existe sólo como una naturaleza divina del lenguaje. Las implicaciones políticas de esta afirmación son que los cosmopolitas así como una sociedad-civil-mundial no son más que

constructos imaginados desde el punto de vista de la nación-Estado; y la individualidad que es contradictoria al público "simplemente significa" un espectro. Y de esta precisa manera, el mismo Hegel acabó por enjaular el circuito de la singularidad-universalidad —el mismo circuito que Kant alguna vez abrió— dentro del circuito de la individualidad-generalidad.

En la introducción de la traducción al japonés de *¿Por qué el lenguaje importa en la Filosofía*? Ian Hacking argumenta que fue Hegel el que consideró que el lenguaje era una propiedad pública —en oposición a Kant, el cual, desde el punto de vista de Hacking, estaba atrapado en la filosofía de la subjetividad. Se dice que Hegel inició un cambio de énfasis importante cuando afirmó que el lenguaje es autoconciencia como ser-para-otro, y que el lenguaje es una sustancia externalizada. Cuando se reconoce que el lenguaje es externo, público y social, al mismo tiempo, se experimenta un cambio radical en lo que concierne al ego y a la identidad.[122] A su vez, Hacking señala que fue J. G. Hamann, el amigo y crítico de Kant (el cual también influyó a Herder), el primero en concebir esta idea. Es por esta razón que Hacking no es capaz de distinguir entre las explicaciones del lenguaje en tanto que una dimensión pública, de Herder y de Hegel, así como tampoco la crítica de Wittgenstein del "lenguaje privado".[123] La crítica trascendental de Kant, como ya lo he dicho, en realidad estaba tratando el problema del lenguaje. Entonces, es incorrecto asumir que un 'nuevo' giro lingüístico despejaría la problemática del ego, en particular cuando el ego equivale a la existencia dubitativa.

En la problemática del lenguaje, existe un obstáculo espinoso que no puede subsumirse dentro del circuito de la individualidad-generalidad: los nombres propios. Desde la antigüedad, los filósofos han lidiado con la individualidad y la generalidad. Los realistas mantienen que la sustancia existe como un concepto general, mientras que la individualidad no es más que una apariencia contingente. Por ejemplo, un perro es una contingencia aparente del concepto *canis*. Desde el enfoque opuesto, los nominalistas sostienen que sólo el individuo existe como una sustancia, mientras que la generalidad no es más que un mero concepto derivado del primero. En este punto de vista, el concepto *canis* es una abstracción empírica de una multiplicidad de perros.

Ahora, no es de sorprenderse que los realistas no consideren importante el problema de los nombres propios; pero, sorprendentemente, a los nominalistas también les desagradan, a pesar de que tomen en cuenta la individualidad en tanto que una substancia es nombrada por un nombre propio.

Esto se debe a que los nombres propios son socialmente dados y, después de todo, no se refieren precisamente a una individualidad. Por ejemplo, hoy en día, en Grecia, muchos hombres se llaman Sócrates. Por esta razón, los nominalistas no toman en cuenta a los nombres propios en un nivel técnico —puesto que son contingentes y secundarios— a pesar de que consideren que son teoréticamente necesarios. El último nominalista que supuso que el individuo es una sustancia y, al mismo tiempo, trató de abolir los nombres propios fue Bertrand Russell. Pensó que los nombres propios podían reducirse a un conjunto de descripciones. Siguiendo esta lógica, por ejemplo, el monte Fuji puede ser transpuesto en la siguiente descripción: "la montaña más alta de Japón." Lord Russell los apodó "nombres propios lógicos", insistiendo que sólo los indicadores deícticos tales como *esto* o *eso* pueden ser sujetos o sustancias, Por ejemplo, con respecto a la expresión: "X existe, y X es el monte Fuji", Russell considera que X es un nombre propio.

Pero la teoría de la descripción de Russell combina la singularidad con la individualidad. Supongamos que hay un perro. En el eje de la individualidad, 'este perro' pertenece al género *canis*, y está definido por varias características, por ejemplo, blanco, con orejas grandes y elegante. Desde el eje de la singularidad, sin embargo, el perro no es *más-que-este* perro, y no es reemplazable por otro perro. Lo mismo es cierto para el Yo. Yo siento que *este* perro es singular. Esto no significa, en lo más mínimo, que Yo soy (o es) superior o extraordinario; más bien, en este caso, *esto* es (por ejemplo: esta haecceidad) no debe igualarse con, o reducirse al *este* que indica algo o alguna cosa. Uno no puede describir este Yo o este perro, es decir: esta singularidad. Ninguna descripción puede captar la *est*idad —excepto cuando acumula un montón de descripciones o un montón de conjuntos—. En cambio, *este* Yo o *este* perro en tanto que una singularidad significa "nada-más-que-este", lo cual es lo mismo que: "En realidad esto es así, aunque podría haber sido de otro modo". Por esta razón, para tratar la singularidad, tengo que introducir la problemática de la *modalidad*.

Saul Kripke critica a Russel por introducir el concepto de la modalidad en su teoría sobre los mundos posibles. Un mundo posible es algo así como un mundo que podría existir si algunos asuntos fueran diferentes: "Los 'mundos posibles' son 'maneras totales como podría haber sido el mundo', o estados o historias del mundo *entero*".[124] Pero en nuestro contexto, hay que tener cuidado con dos cosas: primero que nada, que es posible pensar los mundos sólo desde el punto de vista del mundo real que existe o del

mundo que ha existido; y en segundo lugar, los mundos posibles no son mundos muy lejanos a este mundo. De acuerdo con Russell, el nombre propio "Monte Fuji" puede ser traspuesto a la descripción "el monte más alto de Japón". Pero imaginemos un mundo en el que el Monte Fuji no es la montaña más alta de Japón. (Y, como un hecho histórico, el Monte Fuji no fue la montaña más alta del antiguo imperio japonés, anexado a Taiwan.) En este caso, aunque podemos decir que el Monte Fuji no es 'la montaña más alta de Japón', no podemos decir que 'la montaña más alta de Japón' no es 'la montaña más alta de Japón'. Pensando en el mundo real mediante mundos posible en esta manera, la diferencia entre los 'nombres propios' (de Kripke) y una "descripción definida" (de Russell) resulta clara. Kripke llama al nombre propio "un designante rígido" porque es adecuado en todos los mundos posibles. Niega, más que nada, la idea de que 'el individual', sin importar lo que puede designar, no es más que un conjunto de características. Esto significa que los nombres propios no se relacionan con las descripciones de las características de un individuo; más bien, indican de una forma directa la individualidad de un individuo.

Visto desde nuestro punto de vista, Kripke critica a Russel por reducir el mundo con nombres propios al circuito de la generalidad-individualidad. Para Kripke, hasta los nombres de las especies, considerados nombres generales, finalmente, son nombres propios. Aquí es posible percibir el proyecto de Kripke, el cual consiste en volver a considerar las ciencias naturales como una "historia natural" —a diferencia de Russell, quien buscó reducir la ciencia natural a la lógica—. De un modo distinto al de Russell, Hegel también redujo la historia de la filosofía a una lógica con nombres propios. Los nombres propios presuponen una singularidad que no puede disolverse en una generalidad. La historia misma no sería historia si no fuera por los nombres propios. Pero llegados a este punto, habrá que aproximarse a otra problemática de nuestro interés: la sociedad-comunidad. Kripke subraya que la rígida designación de los nombres propios no puede ser un problema privado; la denominación es realizada por una comunidad y una sucesión histórica de transmisión. Sin embargo, cuando Kripke utiliza el término 'comunidad', la transmisión debe ser, en estricto sentido, la que ocurre entre comunidades, es decir, por medio de una transmisión social. De hecho, los nombres propios no pueden nunca traducirse a otra lengua, viajando a través de diferentes lenguajes, tal como lo hacen; son los indicadores mismos del intercambio social. El hecho de que los lingüistas suelan omitir los nombres propios

de su disciplina, se explica por el hecho de que no pueden traducirse. Esto no se debe tanto al hecho de que los nombres propios son el origen de la concepción errónea de que el lenguaje se conecta en forma directa con su referente, sino porque los nombres propios nos impiden comprender el lenguaje como un sistema diferencial y relacional cerrado *(langue)*. El nombre propio posibilita la designación rígida de un referente porque interviene en una variedad de sistemas. Y los nombres propios existen al mismo tiempo dentro y fuera de la *langue*.

Hegel estaba en lo correcto cuando dijo que la singularidad no puede expresarse en el lenguaje. Lo cual no significa, sin embargo, que no existe. Se nos revela gracias a un rodeo. El lenguaje tiene una resistencia que no puede subsumirse al circuito de la individualidad-generalidad; el cual se presenta como la paradoja de los nombres propios. Es aquí que encontramos de un modo negativo que la singularidad está asociada con lo social. Ahora es claro por qué la afirmación "el lenguaje es público y social" no puede, inmediatamente, llevarnos a la superación de Descartes ni a la de Kant. El alcance del término de lo 'público' (o de lo 'social') es una cuestión que aún perdura. Pero, para nosotros, es más importante distinguir el circuito de la singularidad-universalidad, el cual se abre a la sociedad, del circuito de la individualidad-generalidad, el cual pertenece a la comunidad. La alteración de las definiciones de las palabras no soluciona ningún problema de verdad, pero al menos puede ayudarnos a evadir confusiones innecesarias. Cuando Marx enfatizó que las personas se individualizan en sociedad, lo hizo con el fin de ir más allá de una oposición binaria: lo individual-social. Pero la implicación de una afirmación cambia conforme con lo que 'sociedad' significa. Si significara *comunidad*, entonces individuo (por ejemplo, el mismo Marx) debiera significar 'aquél que, en su fantasía subjetiva, intenta ser universal en contra de la comunidad'. Pero si significara *sociedad* —el espacio *entre* las comunidades— entonces, implicaría que las personas se vuelven singulares en la universalidad.

El nombre propio es comúnmente asociado a la propiedad privada. Por esta razón, atacar a los nombres propios parece ser antiburgués. En el contexto de la teoría del texto, se argumenta que es el autor con un nombre propio el que se apropia del texto, o que el texto es autorizado por el nombre del autor. Tomando un ejemplo significativo, Roland Barthes negó insistentemente la autoría, así como en devolverle al texto su heterogeneidad intertextual imaginada. Pero este movimiento no se puede lograr si reducimos el tex-

to a un mundo donde no hay nombres propios, o a una estructura general. Más bien, todo este argumento debiera recordarnos el hecho de que si bien un texto no puede reducirse a la existencia de un autor debido al excedente de significados, entonces no se tiene otra opción más que apelar a la singularidad que se obtiene por el excedente de un nombre propio en particular.

A lo largo de *este* texto he estado utilizando el nombre 'Kant', el cual, sin embargo, no es el autor, tampoco es el filósofo del que Alemania y Occidente se han apropiado. El texto de Kant es público para la sociedad-civil-cosmopolita. Y es esta *posibilidad* a la que la transcrítica llama 'Kant'.

3.4 La naturaleza y la libertad

He esperado hasta este momento, el último capítulo, para tratar con la ética kantiana. Pero he estado hablando de ella tácitamente —especialmente por medio de la problemática del otro—. La posición trascendental que comenzó con una paralaje pronunciada entre mi posición y la de los otros implica la problemática de la alteridad. En este sentido, la actitud trascendental es plenamente ética. Frecuentemente, hablar de la ética como de un género específico vela este aspecto. Por ejemplo, habitualmente se define al arte como un mediador entre la naturaleza y la libertad; concretamente, entre el conocimiento científico y la moralidad. Sin embargo, el reconocimiento científico supone, como premisas, tanto la actividad del entendimiento (o el poder-imaginativo) que establece hipótesis del mundo natural, como la existencia de los otros que posibilitan la universalidad de la hipótesis. Esto es, contienen elementos comunes tanto al arte como a la moralidad. Si esto es así, lo que Kant pensó con los términos de libertad, naturaleza y con el de mediador, no corresponde adecuadamente al dominio oficial vigente de la moralidad, del reconocimiento científico y del arte. Sus conceptos no se confinaron a estos dominios. Y esta apertura tendría también que ser cierta en dominios tales como los de la historia y la economía, respecto de los cuales no escribió una *crítica*. Deleuze, en su libro sobre Nietzsche, dijo que lo que Nietzsche se propuso fue escribir la cuarta crítica que Kant no pudo completar.[125] Con respecto a esto, lo que Marx se propuso hacer en su crítica de la economía política, sería otra de esta serie de críticas.

Ahora permítaseme comenzar con la teoría del arte de Kant (o estética). Los autores clásicos prekantianos sostuvieron que la esencia de la experiencia estética existe en la forma objetiva, mientras que los románticos post-kantianos sostuvieron que existía como la emoción subjetiva. Aunque Kant comúnmente es considerado un predecesor del romanticismo, de hecho, su pensamiento operaba dentro de una oscilación crítica entre el romanticismo y el clasicismo, asumiendo la misma posición transcrita que tomó, en una dimensión diferente, entre el empirismo y el racionalismo. Ciertamente, no se comprometió con las dicotomías y los contextos. Más bien, cuestionó el fundamento de lo que permite que el arte sea arte; de la misma forma en que cuestionó el fundamento que permite que el conocimiento sea conocimiento.

Un objeto determinado se recibe como una obra de arte sólo gracias a la operación de poner entre paréntesis otros intereses que se proyectan sobre el objeto. Ya sea un objeto natural, una reproducción mecánica o un utensilio común, la naturaleza del objeto en y por sí mismo no afecta directamente. Un objeto se vuelve una obra de arte si lo vemos poniendo entre paréntesis los intereses del diario o si cambiamos de actitud. Comúnmente se dice que la estética kantiana es subjetiva; esto es correcto hasta cierto punto a condición de que la subjetividad kantiana sea totalmente diferente de la romántica. La subjetividad kantiana es la voluntad de ejecutar la puesta entre paréntesis trascendental. Por esta razón, la crítica kantiana resulta todavía atractiva, mientras que la estética clásica o la romántica resulta obsoleta desde hace tiempo.[126]

Cuando Marcel Duchamp expuso el mingitorio en un pedestal, lo firmó "R. Mutt" y lo nombró "La fuente" (en la exposición de la Sociedad Independiente de Artistas de Nueva York, en 1917), cuestionó lo que hace al arte arte en tanto que análisis conceptual e institucional. Puso de manifiesto de esta forma tan peculiar, en buena medida, una de las problemáticas kantianas; concretamente, la de ver las cosas poniendo entre paréntesis los intereses del diario.[127] Otro aspecto crucial propuesto por Kant fue, por supuesto, que no hay universalidad en el juicio estético, aunque ésta sea requerida; es decir, que cuando uno considera que una cierta cosa es universal siempre lo hace meramente con base en un sentido común engendrado históricamente.

Aunque estas dos cuestiones fueron planteadas con relación al juicio estético y escritas como la tercera *Crítica*, ya las había planteado previamente a sus escritos sobre el conocimiento y la ética. Los dos aspectos anteriores,

planteados en el contexto de la experiencia estética, persisten en todos los dominios, trascienden los intereses estéticos. He dicho "todos los dominios", pero, en este sentido, una de las propuestas más significativas de Kant es que los dominios mismos surgen por una reducción trascendental (poner entre paréntesis). Por un lado, Kant puso en duda la idea de que la esencia del arte exista objetivamente, mientras que, por el otro lado, cuestionó la idea de que sólo existe en la subjetividad (es decir, en la emoción). La subjetividad kantiana aparece con esta duda en concreto y excluye al arte de la constante canonización de esta escuela o esta otra, lo regresa a su *arché*, donde determinadas experiencias o determinados objetos son transformados en arte. Kant es congruente cuando cuestiona la idea de que el dominio de la estética existe en y por sí mismo, ya sea objetivo o subjetivo.

La ciencia moderna fue establecida poniendo entre paréntesis los juicios morales y estéticos. Sólo a partir de ese momento, surgió el objeto. Pero esto no se limitó a las ciencias naturales. Maquiavelo fue conocido como el padre de la ciencia política moderna precisamente porque descubrió el dominio de la política poniendo entre paréntesis a la moralidad. Es importante señalar que lo mismo puede decirse del dominio de la moralidad. El dominio moral no existe en sí y por sí mismo. Cuando confrontamos el mundo, hacemos al menos tres clases de juicios al mismo tiempo: el juicio cognitivo sobre lo verdadero o falso, el juicio ético sobre lo bueno o malo, y el juicio estético sobre el placer y el desagrado.[128] En la vida real, se entremezclan y son difíciles de distinguir. Los científicos hacen observaciones poniendo entre paréntesis los juicios estéticos y éticos: sólo por este acto los objetos del conocimiento surgen. En un juicio estético se pone entre paréntesis los aspectos sobre lo verdadero y lo falso y sobre lo bueno y lo malo, es sólo en ese preciso momento que surgen los objetos artísticos. Estas operaciones, enfáticamente, no se logran de un modo natural. Más bien, la situación externa nos *ordena* qué debemos poner entre paréntesis.[129] Y, después de que nos hemos acostumbrado a este hecho, olvidamos que lo hacemos, y de este modo, pensamos que los objetos —científicos, artísticos o morales— existen por sí mismos.

La moralidad se presenta como si existiera objetivamente. Al menos, así nos han enseñado. Pero la moralidad entendida de esta manera es inequívocamente la que pertenece a los códigos comunitarios. Por eso, las normas morales trascienden a los individuos. Luego llega otra perspectiva de la moral, conceptualizada desde la posición estratégica de la felicidad individual y

de sus ventajas. Podría decirse que la primera es racionalista, mientras que la segunda es empirista. Pero las dos son *heterónomas* y no autónomas. De nuevo, Kant interviene, oscilando entre ellas, y cuestiona *trascendentalmente* lo que hace moral a la moral. En otras palabras, extrae un dominio moral poniendo entre paréntesis los códigos comunitarios, así como las emociones y los intereses personales.

Kant sostuvo que el dominio de la moral no puede estar fundado en los sentimientos de placer/displacer o en la felicidad, indicando que, desde el principio, el mundo moral de Kant se obtiene poniéndolos entre paréntesis. Sólo con el fin de confirmarlo, me gustaría enfatizar que esta posición no pretende negar el hecho de que la moralidad viene junto con los sentimientos de placer/displacer; tampoco pretende sostener que la moralidad, en sí misma, se opone a los sentimientos. Poner entre paréntesis no es lo mismo que negar. Más bien, el mismo Kant reprocha a los moralistas severos que sacrifican otras dimensiones en nombre de la corrección moral. Para Kant, la moralidad es finalmente un problema de libertad más que un problema de bondad o maldad. La libertad es el sinónimo del ser *causa sui*, auto-motivado, subjetivo y autónomo. Pero ¿existe una libertad tal? En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant propone la siguiente antinomia como el "tercer conflicto de las ideas trascendentales":

> Tesis— La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad.
> Antítesis— No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece según leyes de la naturaleza.[130]

Esta antítesis debiera leerse no desde el punto de vista de la causalidad de la ciencia moderna, sino desde el determinismo spinoziano. De acuerdo con Spinoza, en el mundo todo está determinado necesariamente, pero la causalidad es tan complicada que no existe otra opción para nosotros más que asumir la libertad y la contingencia. Kant aprobó esta antítesis, es decir, el hecho de que lo que consideramos como la determinación de la libre voluntad ya es siempre lo que es debido a un complejo de causalidades:

> [...] en el momento en que actúo nunca soy libre. Más aún, aunque yo considerara toda mi existencia como independiente de cualquier causa exterior

> (por ejemplo, de Dios), de modo tal que los fundamentos determinantes de mi causalidad e incluso de mi existencia toda no estuvieran en absoluto fuera de mí, esto no convertiría, ni en lo más mínimo, aquella necesidad natural en libertad, porque en todo momento me encuentro sujeto a la necesidad de estar determinado a actuar por lo que *no está en mi poder* y la serie infinita *a priori* de los eventos, que yo no haría sino continuar siguiendo un orden ya preestablecido, sin iniciarla en algún punto por mí mismo, sería un encadenamiento natural continuo y, por lo tanto, mi causalidad jamás sería libertad.[131]

Sin embargo, por otra parte, reconoce en otro lado la tesis que habla a favor de la libertad de las acciones humanas, y dice:

> Para explicar el principio regulativo de la razón mediante un ejemplo tomado del uso empírico de él —no para confirmarlo (pues tales pruebas no sirven para afirmaciones trascendentales)— tómese una acción arbitraria, p. ej., una mentira malévola con la cual un hombre ha introducido cierto desorden en la sociedad, [mentira] que primeramente se investiga con respecto a los móviles de los que ha surgido, y de la que luego se pondera cómo puede serle imputada a él, junto con las consecuencias de ella. Atendiendo a lo primero, se examina el carácter empírico de él hasta sus fuentes, que se buscan en la educación deficiente, en las malas compañías, en parte también en la malignidad de un natural desvergonzado, y en parte se atribuyen a la ligereza y a la imprudencia; en todo lo cual no se dejan de considerar [además] las causas ocasionales con sus instigaciones. En todo ello se procede como, en general, en la investigación de la serie de las causas determinadas de un efecto natural dado. Ahora bien, aunque se crea que la acción está determinada por [todo] eso, se reprueba, sin embargo, a su autor; y no [se le reprueba] por su natural desgraciado, ni por las circunstancias que sobre él influyeran, ni siquiera por la vida que anteriormente llevara; pues se presupone que se podría prescindir de cómo haya sido ésta, y [que se podría] considerar la serie transcurrida de las condiciones como si no hubiera tenido lugar, y [considerar] esta acción como enteramente incondicionada con respecto al estado precedente, como si el autor, con ella, hubiera comenzado enteramente por sí mismo una serie de consecuencias. Esta reprobación se basa en una ley de la razón, de acuerdo con la cual se la considera a ésta como una causa que habría podido y habría debido determinar la conducta del hombre de otra manera, independientemente de todas las condiciones empíricas mencionadas.[132]

Lo que en esta cita es digno de atención es que Kant localiza la libertad de acción sólo ex post facto, no ex ante facto. No existe ninguna libertad tal ex ante facto. El imperativo universal kantiano del deber es: *"obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza"*.[133] Esto suscitó la crítica de que la ética de Kant era subjetivista, y que le otorga mucha importancia a la pureza del motivo (que motiva) del acto moral, pero ignora los resultados.[134] Sin embargo, no hay que olvidar que sostuvo, al mismo tiempo, su antítesis: "en el momento en que obro nunca soy libre". Para reiterar, ciertamente dijo: *"obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad,* ley universal de la naturaleza." Pero el hecho es que la intención y el resultado de una acción son dos cosas diferentes, como lo dijo Wittgenstein: "Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla".[135] Hacemos las cosas de un modo diferente de nuestra intención. Aquí, el aspecto decisivo es nuestra responsabilidad, la responsabilidad de nuestro resultado. Somos responsables de nuestros actos sólo en la medida en que nos consideremos agentes libres, aunque realmente no lo somos de ningún modo. La frase de Kant, "se podría considerar la serie transcurrida de las condiciones como si no hubiera tenido lugar, y [considerar] esta acción como enteramente incondicionada con respecto al estado precedente, como si el autor, con ella, hubiera comenzado enteramente por sí mismo una serie de consecuencias", significa eso nada más. Si hemos hecho algo malo sin saber que haría daño (o era pecaminoso), entonces ¿somos de todas formas responsables, a pesar de que no lo sepamos? Se dice que aquellos que tienen la capacidad de saber que algo es dañino son responsables.

Mientras que en el primer conflicto de las ideas trascendentales se ha comprobado la falsedad de la tesis —*el mundo tiene un comienzo en el tiempo, y en el espacio también está encerrado en límites*— y su antítesis —*el mundo no tiene comienzo, ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en lo que respecta al tiempo, como en lo que respecta al espacio*—[136] por la antinomia, en el tercer conflicto de las ideas trascendentales, las dos, tesis y antítesis, se pueden establecer. ¿Por qué? Porque la tesis indica la postura de ver al hombre *poniendo entre paréntesis* la causalidad natural; mientras que la antítesis indica la posición de ver la causalidad de la acción humana *poniendo entre paréntesis* el hecho de que las personas asumen la libertad. En la medida en que los diferentes dominios sean puestos entre paréntesis, es posible establecerlas en conjunto. Permítaseme llamar a la primera una posición práctica, y a la segunda, una posición teórica. Y, como es evidente

ahora, los dominios teórico y ético no existen en y por sí mismos, sólo existen cuando una subjetividad toma una posición práctica y teórica.

La *Crítica de la Razón Pura* pretende refutar las argumentaciones metafísicas que buscan probar el sí mismo, el sujeto y la libertad como sustancias. Por otra parte, la *Crítica de la razón práctica* se pregunta sobre las formas en que el sí mismo, el sujeto y la libertad pueden existir en la fase en que la necesidad de la naturaleza *[Naturnotwendigkeit]* está *puesta entre paréntesis*. En realidad, podemos tener diferentes elecciones, y sin conocer hasta qué punto las elecciones están compelidas por la necesidad de la naturaleza. Como resultado, reconocemos, a un cierto grado, que las decisiones están determinadas por la causalidad y que, hasta cierto grado, están determinadas por la libre voluntad. Supongamos que existe un criminal: hay muchas causas de su crimen, tanto personales como sociales. Si se nombrara cada posible causa, llegaríamos a la conclusión de que no fue un sujeto libre y, en consecuencia, no tiene responsabilidad. La gente, molesta por una defensa y una reivindicación semejante, reclamaría que también habría habido alguna libertad de elección. Por lo tanto, el sentido común aceptaría que lo seres humanos están determinados por una variedad de causas, y que, a su vez, existe la libre voluntad. Sin embargo, Kant rechazó esta mediocre solución. En primer lugar, habría que pensar que no existe algo semejante a la libre voluntad. Cuando pensamos que hacemos algo gracias a nuestra libre voluntad, en realidad, lo pensamos sólo porque no somos conscientes de las causas externas que han determinado nuestro acto. Cuando nos damos cuenta de esto, finalmente es posible preguntarse cómo es posible la libertad. Desde el principio, ni la libertad ni la responsabilidad surgen de una posición *teórica* que se pregunta por la causa. De acuerdo con Kant, la responsabilidad del criminal surge cuando la causalidad es puesta entre paréntesis, es decir, cuando se es un *agente libre*. En realidad, en sentido estricto, no tiene libertad; pero, se considera que es libre con el fin de responsabilizarlo. Esta es la posición práctica.

Kant pensaba que la libertad residía en el deber de obedecer (o mandar). Este es un punto delicado, en el que la lógica flaquea, porque obedecer un mandato parece ir en contra de la libertad. (Muchas acusaciones se concentran en este punto, como lo revelaré más adelante.) Pero es claro que Kant no identificó el deber con aquello que se impone por el código comunitario. Si el mandato del deber es comunitario, entonces obedecer sería un acto heterónomo, y no sería un acto libre. Entonces, para ser libre ¿qué tipo de

mandato debemos obedecer? Nada menos que el mandato "¡Sé libre!" Aquí, no hay ninguna contradicción. Ni hay un enigma en las palabras de Kant: "él juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de deber hacerlo",[137] lo cual significa simplemente que la libertad puede brotar sólo del imperativo de ser libre.

¿De dónde surge este imperativo? No surge ni de la comunidad, ni de Dios; se origina en la actitud trascendental misma de Kant —la cual implica el imperativo: "¡ponlo entre paréntesis!"—. Regresando a "R Mutt", Duchamp no le está ordenando a los espectadores ver el orinal como una obra de arte, al poner entre paréntesis su preocupaciones del diario; más bien, el contexto mismo —estar instalado en una exposición— les ordena verlo como una obra de arte, aunque la mayor parte no esté consciente de ello. Del mismo modo, se olvida el hecho de que la posición trascendental contenga en ella al imperativo, y, finalmente, se olvida el hecho de que la posición trascendental está impulsada por el imperativo. ¿De dónde brota la posición trascendental? Es impulsada por la existencia de los otros. En este sentido, puede decirse que la posición trascendental es ética.

Este imperativo, "¡Sé libre!", finalmente contiene el imperativo de tratar a los otros como agentes libres. La ley moral de Kant no es otra cosa más que el mandato: "obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio".[138] Y es sólo gracias a este imperativo que las personalidades de los otros surgen. Sólo surgen en el dominio práctico. Por lo tanto, la ley moral de Kant es sinónimo de ser práctico.

Ahora interpretaremos la causalidad de la necesidad de la naturaleza desde una perspectiva más amplia. Recordemos que las causas de un caso criminal surgen no sólo desde sentimientos personales, sino también desde las relaciones sociales. Si esto es así, entonces ¿cómo podemos evaluar dichas relaciones sociales? Marx escribió sobre esto con respecto a su posición metodológica en *El capital*:

> Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y del terrateniente. Pero aquí sólo se trata de *personas* en la medida en que son *la personificación de categorías económicas, portadores [Träger] de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabi-

> lizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura, por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas.[139]

Esta opción insiste en ver la estructura social como una necesidad de la naturaleza, anticipándose, así, a cualquier atribución de la responsabilidad. Pero sostengo que Marx alcanzó esta mirada desde la posición histórica y natural, es decir, poniendo entre paréntesis la responsabilidad.[140] Cuando vio las relaciones sociales como un proceso histórico natural, podría decirse que tomó una posición teórica —la cual puede ejecutarse poniendo entre paréntesis a la subjetividad y la responsabilidad— pero no negándose a ellas. Marx pudo haber hablado en términos morales como Proudhon, quien insistió en que *"La propriété, c'est le Vol",* pero no lo hizo. El Marx de *El capital* persistió en poner entre paréntesis. Y esto fue impulsado por su voluntad ética. Y de ser así, no hay necesidad de buscar una ética marxiana fuera de *El capital*. Por su parte, la ética kantiana no puede buscarse sólo en sus estudios sobre la moralidad. Ser teóricos y ser prácticos al mismo tiempo —la posición trascendental es en sí misma ética—.

Ahora trataré las tres corrientes principales del pensamiento después de la guerra en Francia: el existencialismo, el estructuralismo y el post-estructuralismo. En el existencialista, Jean Paul Sartre destacó a la libertad y, al mismo tiempo, admitió el determinismo estructural de los seres humanos. Es posible definir su posición estratégica como una posición práctica. Por otra parte, los estructuralistas tomaron una posición teórica cuando cuestionaron el concepto de sujeto en tanto que sustancia y lo vieron meramente como un efecto de la estructura. En este contexto, es comprensible que hayan regresado a Spinoza. Como lo mencioné anteriormente, la tesis kantiana de la tercera antinomia resulta en la posición de Spinoza —todo está determinado por causas, pero las personas creen ser libres porque las causas son demasiado complejas—. La libre voluntad así como el dios antropomórfico —las cosas que supuestamente trascienden la necesidad de la naturaleza— son constructos imaginarios, ellos mismos determinados tanto natural como socialmente. De hecho, lo que uno llama causas son constructos retrospectivos de los efectos. Louis Althusser acuñó el concepto de una "causalidad estructural" y de una "sobre-determinación" en referencia con Spinoza —y ellas, también, son una forma de determinismo en un sentido amplio—.

Uno no debiera emocionarse demasiado por este logro teórico. No son más que giros de posiciones que ocurren debido a la operación de poner en-

tre paréntesis, la cual es inherente a la posición teórica. No hay nada nuevo con respecto a esta serie de problemáticas presentadas en la dicotomía del existencialismo en contra del estructuralismo, o del sujeto en contra de la estructura; esto no es más que una variación de lo que Kant presentó como la tercera antinomia. Resulta irrelevante contraponer al sujeto con la posición estructuralista, o bien, buscar en ella misma al sujeto; porque, desde un principio, sólo es posible alcanzar el determinismo estructural si ponemos entre paréntesis al sujeto.[141] Al contrario, la dimensión subjetiva y la dimensión de la responsabilidad vuelve sólo cuando se pone entre paréntesis la determinación estructuralista. Más adelante, el post-estructuralismo sólo se propuso reintroducir a la moralidad como una cuestión de rutina. Entonces, en este sentido, ninguna de ellas fue necesariamente nueva. Debido al vaivén de una sucesión espectacular de nuevas tendencias, uno tiende a pasar por alto el hecho de que han sido alternancias entre la posición teórica y la posición práctica. Mientras tanto, la crítica trascendental kantiana nos enseña que hay que mantener las dos posiciones al mismo tiempo; uno debe saber cómo poner y, a la vez, quitar los paréntesis.

En la *Crítica de la razón práctica*, el blanco más severo de Kant era el eudemonismo (o el utilitarismo). Lo rechazó porque la felicidad está gobernada por causas físicas, es decir, porque son heterónomas. Por otra parte, la libertad es *metafísica*. La reconstrucción kantiana de la metafísica no es nada si no involucra lo anterior. Pero el eudemonismo no fue lo único que Kant consideró como heterónomo; también la moralidad, que pertenecía a la comunidad, lo era.

En su *Enciclopedia de la lógica*, Hegel alabó primero a Kant por haber criticado el eudemonismo, pero rápidamente lo criticó por permanecer en el individualismo. Lo que en ese momento dominaba era la moral convencional impuesta por la familia, la comunidad y la iglesia; y al eudemonismo (o el individualismo) de origen inglés se le acusaba de poner en peligro este tipo de moralidad. Siguiendo esta línea, Hegel aceptó la crítica de Kant del eudemonismo, pero lo atacó al defender la primacía de la ética objetiva *[Sittlichkeit]*. La intención era recobrar la autoridad de la familia, de la comunidad y de la nación-Estado. En contra de una posición tal, Kant hubiera apoyado el eudemonismo. Sin embargo, desde el eudemonismo no es posible inducir una ley moral universal.

El principio de la felicidad puede, ciertamente, proporcionar máximas, pero jamás tales que puedan servir de leyes de la voluntad, incluso si se to-

mase como objeto la felicidad *universal*. Porque, dado que el conocimiento de ésta se funda sobre puros datos de la experiencia, ya que todo juicio de ella depende bastante de la opinión de cada uno, la cual, además, es en sí muy variable, este principio puede dar reglas *generales,* pero no *universales*.[142]

Debemos prestar atención a la distinción entre lo "general" y lo "universal". Kant nunca dedujo una ley moral de la existencia de diferentes morales. Ciertamente formalizó la moralidad, pero nunca con el fin de extraer la moral general. Para él, el dominio de lo moral existe sólo en el imperativo (o el deber): "¡Sé libre!" La ley moral nos está diciendo nada más que el ser libres y tratar a los otros como agentes libres. Como ya lo he mencionado, debido a que Kant consideró que la libertad era obedecer al deber, provocó muchos equívocos. Es posible confundirlo fácilmente con obedecer al deber impuesto por la comunidad y por la nación-Estado. Sin embargo, el objetivo de Kant era aprehender a la moralidad no como "lo que es bueno y malo" sino como "la libertad". Dentro de la dimensión (teórica) en la que nos vemos sacudidos por las causalidades naturales/sociales, no existe ni el bien ni el mal. En realidad, no existe algo así como la libertad (*causa sui*) en sentido estricto; todo acto está determinado por una causa. Sin embargo, si la libertad como tal (como una idea regulativa de la razón) interviene, sólo lo hace cuando nos consideramos la causa de nuestros actos. El imperativo 'sé libre' equivale al imperativo que pone entre paréntesis las causas naturales. Nietzsche, quien acusó a Kant de dividir el mundo en el fenómeno (la naturaleza) y la cosa-en-sí (la libertad), afirmó lo siguiente:

> *Nueva vía hacia el "sí"*. —La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta este momento, es la investigación voluntaria de los aspectos, aun los más detestados e infames de la existencia. Por la larga experiencia que semejante peregrinación a través de los desiertos y glaciares me ha otorgado, aprendí a mirar de otro modo todo lo que hasta ahora ha sido base de la filosofía; poniéndose muy en claro para mí la escondida historia de la filosofía, la psicología de sus grandes hombres. ¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad anhela un espíritu…? fue para mí la pregunta clave para considerar los valores. El error es una "cobardía"… Toda conquista del conocimiento es consecuencia del valor, de la dureza consigo mismo, de la pureza para consigo mismo… Tal "filosofía experimental", como yo la vivo, sin querer decir con esto que se detenga en una negación, en el "no", en una voluntad de negar. Más que esto, lo que quiere es penetrar hasta lo contrario —hasta una afirmación dionisiaca del mundo, cual

> éste es, sin detracción, ni excepción, ni elección—, quiere el círculo eterno: las mismas cosas, la misma lógica e idéntico ilogicismo del encadenamiento: ser dionisiacos frente a la existencia; mi fórmula en este punto es “amor fati”.[143]

En *La genealogía de la moral* y en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche condenó a la moral por ser el resentimiento del débil. Sin embargo, debemos ser precavidos al interpretar la palabra *débil*. En la interpretación más directa (franca), el mismo Nietzsche, quien falló como académico y sufrió de sífilis, no fue en lo más mínimo un “débil”. Pero esto no es tan simple. Para él, “el fuerte” o el überman es aquel que acepta una semejante vida tan miserable como si ésta fuera el producto de su propia creación, en lugar de atribuírselo a alguien más o a condiciones que se han dado. Esta es la fórmula del *amor fati*. El überman no es un hombre excepcional. Y el *amor fati* es la posición en la que uno acepta su destino, determinado por causas externas (naturaleza), como si éste, en términos kantianos, se derivara de la libre voluntad (consistente con el principio de la *causa sui)*. Esta es una postura práctica por excelencia. Nietzsche hizo un escrutinio del modo en que es posible ser un sujeto libre en un sentido práctico. Sus pensamientos no tienen nada que ver con una confirmación del *status quo*. Y la “voluntad de poder” se alcanza si ponemos entre paréntesis cualquier determinación de la causalidad; sin embargo, olvidó la necesidad de ver el mundo sin poner entre paréntesis el ahora y el después. Es decir, si bien Nietzsche atacó el resentimiento del débil, no se atrevió a ver las verdaderas relaciones que lo producen. Ignoró el punto de vista de que los individuos, finalmente son el producto de las relaciones sociales, sin importar qué tanto se piensen más allá de ellas.

Theodor Adorno leyó el imperativo moral de Kant como una norma social, y criticó este punto haciendo referencia a Freud. De acuerdo con Adorno, Kant excluyó el momento genético de la filosofía moral, y como recompensa, se lo atribuyó a una característica nouménica.

Toda interpretación de Kant que formulara reparos a su formalismo y que con ayuda de éste se pusiera a exponer la excluida relatividad empírica de la moral en los contenidos se quedaría corta. Incluso en su extrema abstracción, la ley es algo devenido, lo doloroso de su abstracción es un contenido sedimentado, el dominio es reducido a su forma normal, la de la identidad. La psicología recupera lo que en tiempos de Kant aún no sabía y de lo que por tanto él no necesitaba preocuparse específicamente: la génesis

empírica de lo que, sin analizarlo, Kant glorificaba como intemporalmente inteligible. En sus tiempos heroicos la escuela freudiana, coincidiendo en esto con el otro Kant, el ilustrado, exigía la crítica implacable del súper-yo como algo extraño al yo, verdaderamente heterónomo. Lo percibía como interiorización ciega e inconsciente de la coacción social.[144]

Esta interpretación es una típica malinterpretación, puesto que el mismo Freud, después de *Más allá del principio del placer*, modificó su teoría del superego.[145] Aunque no negó, en principio, su postura previa, que el superego estaba enraizado en una normal social, al mismo tiempo concibió que el superego estaba formado por una introversión de la pulsión de la muerte o de la agresividad (la pulsión extrovertida de la muerte). Aquí, Freud supuso una *autonomía:* es decir, el superego que se deriva de la pulsión destructiva que controla la pulsión destructiva misma. Y, como el mismo Freud tuvo que admitir, la pulsión de la muerte es un concepto metafísico. Pero, en el siguiente pasaje, ¿no es el mismo Adorno metafísico?

> El sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a aullar; por eso quizá haya sido falso que después de Auschwitz ya no se podía escribir ningún poema. Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haberlo matado. Su supervivencia ha ya menester de la frialdad, del principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible: drástica culpa, la del que se salvó. Como expiación se ve asaltado por sueños como el de que ya no viviría en absoluto, sino que habría sido gaseado en 1944 y toda su existencia posterior no la llevaría más que en la imaginación, emanación delirante de alguien asesinado veinte años antes. [146]

Karl Jaspers hubiera llamado a esto la “culpa metafísica” frente a la “culpa moral”.[147] Es decir, que mientras la responsabilidad moral se genera cuando uno se compromete con ciertos vicios (hasta indirectamente), la responsabilidad metafísica puede llegar sin comprometerse con nada. Pero si Adorno y Jasper creyeron haber superado la teoría moral de Kant gracias a estos recuentos, entonces se habrían equivocado. Para Kant, la moralidad es consistentemente metafísica, en cambio, la moralidad (bien/mal) de una comunidad es física (o natural). Por lo tanto, la afirmación anterior de Adorno realmente atravesó el punto en el que Kant conceptualizó su moralidad.

He dicho antes que, para Kant, el dominio moral surge sólo después del imperativo "¡Sé libre!" Pero, ¿quién está haciendo el mandato? No es el Estado-nación. No es la religión. Tampoco viene desde dentro. Debe venir de fuera. Jacques Derrida reflexionó sobre la responsabilidad desde el punto estratégico de la *respondabilidad*.[148] La responsabilidad se presenta sólo como una respuesta al otro. La necesidad de responder a los demás nos empuja hacia la dimensión de la libertad. En el caso de Adorno, se trata de una respuesta a los que murieron en Auschwitz; a aquellos, sin embargo, de los que nunca conoceremos sus pensamientos. En realidad, él no tenía culpa alguna pues él mismo fue una víctima. Adorno se sintió responsable de los muertos, a pesar de todo, porque sintió que había sobrevivido sobre las espaldas de los muertos. Esta responsabilidad es de una clase que sólo llega a existir cuando, en los términos de Kant, uno sigue el imperativo: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio."

El sentimiento de responsabilidad de Adorno hacia los muertos parece venir del interior, pero, después de todo, viene del exterior, es decir, del otro. Cuando uno dice el otro, no significa, necesariamente, los otros que existen. Los otros —aquellos que no comparten un conjunto de reglas comunes— no sólo son los de las comunidades externas, sino que incluyen, también, a aquellos que no existen en el aquí y el ahora —a los futuros seres humanos, así como a los muertos—. Más bien, respecto a la otredad, éstos debieran ser el modelo. Hablando en términos generales, la ética toma sólo en consideración a los seres vivientes, mientras que la ética kantiana, que ve a los otros como la cosa-en-sí, se apodera de *los otros que han sido y serán*.

La filosofía anglo-americana negó la posición kantiana y pretendió construir una ética regresando a inquietudes utilitaristas. Por otra parte, Jürgen Habermas consideró que la ética kantiana podría sobrepasarse gracias al consenso público o a la intersubjetividad. Las dos limitan su definición a los otros que están presentes aquí y ahora, o peor aún, a aquellos que comparten el mismo conjunto de reglas. Los muertos —aquéllos que viven en el pasado— así como los que aún están por nacer —aquéllos que vivirán en el futuro— están fuera del alcance de su interés. Hoy en día, los eticistas que han negado la posición kantiana y han propuesto una ley moral utilitarista, se enfrentan cada vez más con una aporía respecto al problema ambiental: tomemos, por ejemplo, la tremenda cantidad de desechos industriales pro-

ducida en nombre de nuestra comodidad que serán una carga para futuras generaciones. Podría establecerse un consenso público entre los adultos que viven hoy en día —aunque restringido a las naciones avanzadas de Occidente y fuera de Occidente— mientras que el diálogo y el consenso con *futuros pueblos* es imposible. A su vez, es imposible el diálogo con *los pueblos del pasado*. No dirían nada. ¿Por qué, entonces, uno se siente responsable frente a ellos? (De hecho, hay muchas personas que no sienten ninguna responsabilidad, especialmente los que son "moralistas" respecto al Estado y a la comunidad.)

Este sentido de la responsabilidad es diferente de ese residuo del deber producto del llamado de la comunidad que ha persistido desde el estadio primitivo de la historia humana. Aparece sólo en correspondencia al imperativo "¡Sé libre!" y "¡Trata a los demás como agentes libres!" A pesar de que Kant la llamó la ley moral interna, no existe *internamente*. Existe con respecto a los otros que no pueden interiorizarse. Uno debe señalar que los otros kantianos están siempre postulados en una relación asimétrica, y que son distintos de la "otra autoconciencia" de Hegel y Sartre, es decir, los que comparten el mismo conjunto de reglas y deseos. Los otros no están demasiado interesados en mí. Cuando hablamos de 'los otros', las personas recuerdan a los otros que viven hoy en día. Pero la otredad de los otros se presenta más sorprendentemente en los muertos.

Por lo tanto, dice Kierkegaard:

> Lo más aterrador consiste cabalmente en que el difunto no deja traslucir absolutamente nada. Por eso ¡teme al difunto, teme su ingenio, teme su resolución, teme su fuerza, teme su orgullo! Pero si lo amas, entonces recuérdalo amorosamente, y no tendrás ningún motivo de temor; así aprenderás del difunto, y cabalmente en cuanto difunto, el ingenio en el pensamiento, la resolución en la expresión, la fuerza en la inmutabilidad y el orgullo en la vida; cosas que no podrías aprender así de ningún ser humano, ni siquiera del más poderosamente dotado.
>
> El difunto no cambia; es impensable ninguna posibilidad de disculpa echándole toda la culpa a él; luego él es fiel. Sí, es la pura verdad; claro que él no es ninguna realidad, y por esta razón no hace nada, absolutamente nada, por retenerte; lo único que hace es no cambiar. Por tanto, si en la relación entre un vivo y un muerto intercede algún cambio, no puede caber ninguna duda de que es el vivo el que ha cambiado.[149]

No es posible ser empático con los muertos. Tampoco puede uno representarse su voluntad. Nunca hablan; nunca demuestran su interés. Aquellos que hablan en nombre de los muertos están hablando en nombre de sí mismos. Los que se lamentan por los muertos lo hacen para olvidarlos. Al estar en duelo, la muerte no cambiará; nosotros somos los que cambiamos. Al no cambiar, revelan nuestro cambio. Así, los muertos son astutos. Son los otros en el verdadero sentido. Ver a los otros como la cosa-en-sí, tal como lo hizo Kant, equivale a verlos como alguien con quien no es posible provocar un consenso mutuo, sobre quien no es posible proyectar una representación, y de quien nunca es posible hablar en tanto que su representante. Son, sin embargo, diferentes al "otro absoluto" de Levinas. Son los otros relativos que, a diario, están a nuestro alrededor. Lo absoluto no son los otros en sí mismos sino nuestra relación con los otros relativos.

Como lo he señalado, la inclinación hacia la universalidad en la epistemología y en la estética kantiana toma como premisa al futuro otro. De la misma manera, para que una ley moral sea universal, no sólo debe ser formal, sino también debe suponer al futuro otro. Y, en el análisis final, el futuro otro supone al otro del pasado —el muerto— porque para el futuro otro, uno está muerto. Uno no debe olvidar nuestro lugar destinado en la historia.

En este preciso sentido, la crítica kantiana involucra esencialmente la problemática histórica. Al final de su carrera, Kant comenzó a abordar de frente el problema de la historia. Sin embargo, esto no fue un cambio de actitud, puesto que su postura tanto *teórica como práctica* persistía. Hablando teóricamente, la historia no tiene un fin; sólo tiene un complejo de causalidades. (Los que persiguen la causalidad en la historia deben persistir en ello sin asumir alguna finalidad.) Pero, desde el principio, el significado y el fin de la historia no existen en la misma dimensión que un escrutinio teórico; son problemas prácticos por excelencia.

Kant se aproximó a la historia desde la misma posición que tomó en la *Crítica del Juicio*: aunque no hay un fin en la historia natural, es posible presuponer una cierta finalidad. Aunque no hay un fin en la historia de la humanidad, puede vérsela como si tuviera una finalidad. De acuerdo con él, "Y éste es el resultado de una historia humana primitiva ensayada con ayuda de la filosofía; contento con la Providencia y con el curso de las cosas humanas en conjunto, que no transcurre de lo bueno a lo malo, sino que, poco a poco, se desenvuelve de lo peor a lo mejor, y la misma Naturaleza llama a cada uno para que, en la parte que le corresponda y en la medida de sus fuerzas,

colabore en ese progreso".[150] Es fácil refutar esta posición teleológica teóricamente. Ser teórico equivale a ver las cosas poniendo entre paréntesis sus fines.[151] En primer lugar, el mismo Kant consideró a la idea misma de la historia como una ilusión trascendental. Y, sin embargo, es más importante aún el hecho de que Kant localizó un "enigma" en la relación entre generaciones —lo que parece asumir un fin en la historia humana—.

> Parece que a la Naturaleza no le interesaba que el hombre viviera bien; sino que se desenvolviera a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar. Siempre sorprende que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar todavía más el edificio cuya construcción les ha asignado la Naturaleza; y que sólo las generaciones últimas gozarán la dicha de habitar en la mansión que toda una serie de antepasados, que no la disfrutará, ha preparado sin pensar en ello. Y aunque esto es muy enigmático, no hay más remedio que reconocerlo una vez aceptado que, si una especie animal está dotada de razón, como clase que es de seres racionales, mortales todos, pero cuya especie es inmortal, tiene que llegar a la predicciones del desarrollo de sus disposiciones.[152]

El que uno no se pueda "compartir la felicidad que uno preparaba" implica que aunque un individuo pretenda luchar y morir por las futuras generaciones, las futuras generaciones nunca reconocerán o darán gracias por un sacrificio tal. Uno hace lo mismo respecto a los ancestros. Por supuesto, dentro de las comunidades y los Estados-naciones, algunas personas han sido agradecidas y alabadas *emblemáticament*e después de su muerte. Como Walter Benjamin afirmó, la historia le pertenece a los victoriosos. Pero la mayor parte de nuestros esfuerzos serán ignorados por los futuros otros. Lo que Kant destacó fue precisamente que hay que sobrellevar este "absurdo desconcertante". Puesto que cualquier cosa que hagamos por los futuros otros, nuestros actos están motivados por nuestros propios problemas; pues la libertad nada tiene que ver con la felicidad. La libertad no es lo mismo que la negación de la felicidad, aunque el imperativo "¡Sé libre!" es, a menudo, cruel.

La teoría moral de Kant es en esencia histórica, porque, como he tratado de mostrar, implica el requerimiento de que la ley moral sea realizada históricamente: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo

y nunca solamente como un medio". No obstante, al mismo tiempo nunca ignoró el proceso histórico natural. Tal como Hermann Cohen nos recordó alguna vez, es importante el hecho de que aquí Kant subrayó "nunca meramente como".[153] Con esto, Kant también tomó como premisa la "producción y la relación de producción" —el dominio que Marx analizó en *El capital*—. Para Kant, utilizar a la humanidad de los otros *como medios* era ya una inevitabilidad en la "producción y la relación de producción" de la economía de mercado. Cualquier recuento de las relaciones humanas que pase por alto este asunto es meramente una 'ensueño monacal', desde el semillero de aquellos que usan la humanidad de los 'fieles' y de los 'progenitores' como meros medios. La ética kantiana tiende a ser degradada sólo porque se lee como si hablara de 'un fin pero no de un medio,' en lugar de "un fin, y nunca meramente como medios". El reino de los fines existe sobre una base material y económica, y cuando la base material no se toma en consideración, el 'personalismo' no puede evitar transformarse en un sermón sacerdotal. Tomando en consideración este aspecto de Kant, Cohen lo llamó "el verdadero creador del socialismo alemán".[154] La sociedad comunista, en ese respecto, debe ser una sociedad donde los otros son tratados como fines al mismo tiempo que como medios; y el comunismo sólo es posible si se reorganiza el sistema social en el que las personas son tratadas meramente como medios. En otras palabras, aquí, apodícticamente, llega la idea regulativa de suplantar al capitalismo.

La tendencia dominante en la ética contemporánea es el utilitarismo que rechazó Kant. Este considera que lo *bueno* es calculable como si fuera *interés*. Siguiendo esta línea, la ética se reduce a la economía, por no hablar de que fue acuñado desde la perspectiva del desarrollo capitalista. En oposición a esta tendencia, John Rawls (n. 1921) insistió en una justicia social invocando a Kant. Su idea era disolver la inequidad social redistribuyendo la riqueza apoyándose en una tributación acumulativa. Esta fue la misma idea de una sociedad de bienestar o de una social democracia. Carecía de una motivación hacia una sociedad en la que los otros *sean tratados como fines al mismo tiempo que como medios*. Pero algo ocurrió en la década de 1980 cuando comenzó a postular el "constructivismo kantiano". Comenzó a abogar por un sistema democrático de posesiones como una alternativa al capitalismo. Su idea de un socialismo liberal ya no era idéntica a la social democracia basada sobre una redistribución de la riqueza dentro de los confines del capitalismo. Su idea, durante los años ochenta, se acerca al comu-

nismo en tanto que un asociacionismo en el sentido de Proudhon y Marx. Aunque su idea carece todavía de una orientación práctica, el hecho de que haya postulado esta idea es un ejemplo alentador: en la medida en que uno considere la ética no desde el punto de vista de lo bueno/malo y de la felicidad/interés, sino desde la libertad kantiana, uno induce un comunismo en tanto que asociacionismo. Si esto es así, ¿cómo el comunismo de mediados de siglo diecinueve se hubo mostrado indiferente hacia la ética kantiana? Desde su origen fue una problemática ético-económica.

El comunismo de Marx no puede ser considerado meramente como una necesidad de la historia natural, sino también como una intervención de la ética. El joven Marx escribió sobre el imperativo categórico del comunismo: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en *el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".[155] Esto provocó la respuesta de Ernst Bloch, quien había criticado a la escuela de Marburgo por ser un revisionismo kantiano de la doctrina marxiana y con todo, hizo hincapié en lo siguiente: "Y hay que constatar: este 'imperativo categórico' material no queda limitado, de ninguna manera, como afirman los seccionadores de Marx, a los trabajos de juventud de Marx; de ninguna manera se priva de nada a este imperativo por el hecho de que Marx traslade a la concepción materialista de la historia lo que anteriormente había llamado 'humanismo real'".[156] Debe decirse que lo que se oculta detrás de este "imperativo categórico" es una hebra del pensamiento kantiano. El comunismo como una práctica no es nunca meramente económica ni meramente moral. Para adaptar la retórica de Kant, el comunismo sin base económica está vacío, mientras que el comunismo sin base moral es ciego.

II

MARX

4.

La transposición y la crítica

4.1 La transposición

Marx dejó una enorme cantidad de trabajo. Pero resulta imposible inducir a partir del *corpus*, que es tan fragmentado, una filosofía, una economía o un comunismo de Marx. Fue Engels quien, después de la muerte de Marx, intentó sistematizarlo. Construyó el edificio del marxismo siguiendo el sistema hegeliano: el materialismo dialéctico (en relación con la lógica), la dialéctica natural (en relación a la filosofía de la naturaleza), el materialismo histórico (en relación a la filosofía de la historia), la economía política y la teoría del Estado (en relación a la filosofía del derecho), y así sucesivamente. Desde entonces, el marxismo se ha esforzado por perfeccionar el sistema, incluyendo teorías de literatura y del arte (en tanto que una estética). Sin embargo, este proyecto se ha vuelto cada vez más descabellado.

Me parece que Marx nunca se propuso sistematizar su pensamiento, no sólo porque no pudo, sino porque no quiso. Para entender la intervención de Marx, uno debe poner entre paréntesis todas las categorías convencionales de la filosofía, de la economía política y de la filosofía política. Es necesario observar el trabajo de pie de notas independientemente del objetivo. Y, al hacerlo, una cosa destaca claramente: el pensamiento de Marx existió sólo como una crítica de los pensamientos anteriores. *El capital*, el libro escrito sistemáticamente —aunque lo dejó incompleto—, se subtitula *Kritk der politischen Ökonomie* [Crítica de la economía política]: un libro de crítica. Pero esta crítica está lejos de una ser una condena. Marx nunca se propuso

construir una doctrina positiva con base en la negación de sus predecesores, es decir, Ricardo o Hegel o cualquier otro. Tampoco fue un epígono de alguno de ellos. Es crucial leer el *corpus* marxiano como una *crítica*. Yo creo que su crítica nunca perderá su importancia, incluso si el contexto histórico en el que se presentó llega a ser obsoleto. Por lo tanto, mi objetivo es recobrar la función y la importancia de su crítica y reconocer qué tipo de luz epistemológica arroja sobre los años por venir.

Alguna vez Marx le dijo a sus hijas que "duden de todo por principio". Pero esta duda 'total' debe distinguirse del escepticismo sin principios. Para Marx, dudar no se separa de vivir. ¿Qué tipo de vida era ésta? Marx dudó persistentemente del sujeto en tanto que el centro sustancial, y lo vio como producto de una estructura relacional. ¿Dónde existe, entonces, el sujeto dubitativo? Esta es la cuestión que fue omitida por la corriente principal del pensamiento que fabricó una falsa dicotomía entre el marxismo y el existencialismo, etcétera. Esta línea de pensamiento ignoró la existencia misma de Marx.

En primer lugar, estoy en desacuerdo con el marco de referencia que opone a Marx con Decartes y/o a Kant. Como lo he mencionado, el *cogito,* el sujeto dubitativo, se presenta entre los sistemas, entre las comunidades. Y este intersticio es un espacio de auténticas diferencias; finalmente, es insustancial y amorfo. No es posible hablar de éste en términos positivos; apenas llega a ser, pierde su función. Es un *topos trascendental* —un espacio para la *transcrítica*—. Sin embargo, al mismo tiempo, para aproximarse a este espacio, debemos comenzar haciendo referencia a un espacio concreto, y para ello podemos voltear hacia las ciudades donde el intercambio radical ha ocurrido, como Ámsterdam, Königsberg y Londres. Descartes escribió que Ámsterdam, donde vivió en el exilio, era un lugar: "en medio de la multitud de un gran pueblo muy activo, más atento a los propios negocios que curioso de los ajenos, he podido, sin carecer de ninguna de las comodidades que hay en otras más frecuentadas ciudades, vivir tan solitario y retirado como en el más lejano desierto".[157] El *cogito* cartesiano, el sujeto del escepticismo radical, no puede ser aprehendido si se separa de un espacio como éste. Más adelante en su vida, Descartes perdió el carácter crítico del *cogito* y su pensamiento derivó en el sujeto pensante (ego trascendental), y parece que, en paralelo, cuando volvió a París, se convirtió en una figura autoritaria: el fundador del cartesianismo.

Por su cuenta, Kant rara vez dejó Königsberg durante su vida. Entre los filósofos, Kant fue quizás el menos inclinado a viajar, pero Königsberg,

aunque geográficamente remoto, no era en lo más mínimo un lugar rústico, un pueblo provinciano. Era uno de los centros comerciales del mar Báltico; el que entonces era un sitio muy activo dentro del intercambio de Europa del norte. Fue una ciudad donde varios tipos de información se intersectaban. Al respecto, Kant escribió: "Una gran ciudad, que es el centro de un reino en el que se encuentran los cuerpos territoriales del gobierno de éste, que tiene una universidad (para el cultivo de las ciencias) y, además, una situación propicia a la navegación, que favorece las relaciones por medio de los ríos procedentes del interior del país al igual que con los alejados países colindantes de diversas lenguas y costumbres: una ciudad semejante, por ejemplo Königsberg a orillas del río Pregel, puede considerarse como un lugar adecuado para ampliar tanto el conocimiento del hombre como el conocimiento del mundo, donde éste puede adquirirse incluso sin viajar".[158]

Debido al tráfico marítimo, estaba, en algún sentido, más cerca de Londres, la capital del Imperio británico, que de Berlín. Königsberg, habiendo pertenecido alguna vez a Prusia Oriental, fue ocupado más adelante por Rusia y ha formado parte de ella desde entonces. El cosmopolitismo de Kant no puede separarse de la atmósfera de su ciudad —la cual, uno podría decir, él escogió—. Del mismo modo que Hegel y Fichte, Kant fue invitado a enseñar en la Academia del Estado en Berlín; pero a diferencia de ellos, rechazó la invitación. Si hubiera aceptado, habría sido compelido a pensar desde el punto de vista del 'Estado'. Por lo tanto, el rechazo de Kant fue, de algún modo, una transposición, y un 'exilio' sin un movimiento físico.

Y Marx. Cuando lo consideramos, también, uno se ve forzado a pensar en la transposición y su importancia en la formación del pensamiento. Pero uno no puede ingenuamente enfatizar al Marx refugiado. Pues el hecho es que Marx fue deportado y exiliado a Gran Bretaña, pero más adelante fue perdonado y regresó a casa por un corto periodo en los años 1850. Entonces, prefirió regresar a Inglaterra y a Londres, porque esta nación —la más avanzada en el desarrollo capitalista— y su capital eran ideales para su análisis del capitalismo. En consecuencia, no puede ser considerado plenamente un refugiado político. El escogió vivir en Londres. El punto que habrá que enfatizar es que Marx también pensó en el intersticio —el espacio transcrítico— en el que uno debe confrontar diferentes lenguajes, pensamientos, y sistemas de valores; y desde el cual es imposible inducir una cierta doctrina positiva.

Cuando estaba en el exilio en Paris en 1843, Marx escribió los *Manuscritos de economía y filosofía*. Esas reflexiones —comúnmente identificadas

como parte del trabajo del joven Marx— personificaban la teoría feuerbachiana de la auto-alienación de la economía política, un acercamiento similar al que Moses Hess ya había alcanzado. En este sentido, es posible decir que Marx, al mismo tiempo, estaba todavía dentro de la problemática de la conciencia de los jóvenes hegelianos. Al poco tiempo, escribió la *Sagrada Familia*, y dos años después, en 1845, fue expulsado de Francia y se mudó a Bruselas. Ahí escribió las *Tesis sobre Feuerbach* y, en colaboración con Engels, *La ideología alemana*.

Es sabido que Louis Althusser consideró que el giro de este periodo fue crucial, al llamarlo un "quiebre epistemológico",[159] dando a entender que Marx no sólo volcó la filosofía hegeliana materialísticamente, sino que también realizó una transformación discontinua de, o un desarrollo desde, el marco de referencia hegeliano mismo. Ciertamente éste es un giro radical. Mientras tanto, mi posición transcrítica observa que éste no es el único giro radical en Marx.[160]

Previamente, al hacer referencia al giro copernicano de Kant, señalé que éste es comprendido como una revolución destacable por su paso del geocentrismo al heliocentrismo, pero tal idea ya existía mucho antes de Copérnico. Fue él quien finalmente la constituyó como una teoría —sólo gracias al viraje que dio desde la posición en la que el sujeto *pasivamente* percibe el mundo objetivo hacia la posición en la que el objeto está constituido por la forma de un sujeto *activo*—. Kant parece considerar que la segunda posición es la importante. Pero cuando, como resultado, el idealismo post-kantiano se estableció en torno a esta posición, y floreció, quedó en el olvido otro destino fundamental del giro kantiano —que somos arrojados al mundo, en lugar de que el mundo sea una constitución nuestra—. En ese punto, Kant intervino para refutar a aquellos idealistas que crecieron bajo su influencia. Dentro de la historia de la ciencia, el evento del giro copernicano sucedió sólo una vez. Pero en Kant, el giro copernicano ocurrió más de una vez, puesto que la crítica kantiana involucró transposiciones incesantes y no estaba enraizada en una posicionalidad estática. A esto lo llamo *transcrítica*.

Es posible proponer un "giro marxiano" similar. El joven Marx, quien formó parte de los jóvenes hegelianos, fue fiel al vuelco materialista feuerbachiano del idealismo de Hegel. La crítica de Feuerbach de la religión sostenía que Dios era una auto-enajenación de la esencia genérica (o del ser genérico) del ser humano, y que los individuos en cuanto que seres sensibles debieran recobrar su esencia genérica. En términos generales, el joven Marx

se apoyó en esta crítica, con la excepción de que transpuso y extendió la explicación de la 'auto-enajenación' al dominio de la economía monetaria y del Estado. En este contexto, Marx señaló que: "El fundamento de la crítica irreligosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirió a sí mismo o ya ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido".[161]

Lo que aquí es importante señalar es que Marx sigue comparando este vuelco al vuelco del giro copernicano:

> La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo. La *misión de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y, en primer término, la *misión de la filosofía,* que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la auto-enajenación humana, en desenmascarar la auto-enajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte con ello, en la *crítica de la tierra*, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.[162]

Este giro materialista podría parecer decisivo, pero está aún incompleto. El verdadero giro copernicano de Marx se expresa más adelante cuando critica este materialismo y, en cambio, reafirma el momento activo del idealismo: "La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (*Objekt*) o *de la contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal".[163]

El giro copernicano de Marx, también, ocurre más de una vez, y la transposición discursiva siempre estuvo acompañada por viajes entre lugares que realmente existieron. *La ideología alemana* fue escrita desde un intersticio tal:

> Para apreciar en sus debidos términos toda esta charlatanería de tenderos filosóficos que despierta un saludable sentimiento nacional hasta en el pecho del honrado burgués alemán; para poner plásticamente de relieve la mezquindad, la pequeñez provinciana de todo este movimiento neohegeliano y, sobre todo, el contraste tragicómico entre las verdaderas hazañas de estos héroes y las ilusiones suscitadas en torno a ellas, necesitamos contemplar siquiera una vez todo el espectáculo desde un punto de vista situado fuera de los ámbitos de Alemania.[164]

La posición que se sitúa "más allá de las fronteras de Alemania" no es simplemente un verdadero lugar tal como Francia o Inglaterra. Esta es la diferencia entre el discurso alemán del discurso francés/inglés. De hecho, el intento de Marx, en colaboración con Arnold Ruge, de establecer los anales franco-alemanes *[Deutsche-Französische Jahrbücher],* a saber, combinar la filosofía germana y los movimientos políticos franceses en una editorial, fue despectivamente ignorado por los activistas franceses. No había manera de que los socialistas franceses, quienes habían madurado por medio de las experiencias políticas reales, aceptaran una teoría deducida meramente de la filosofía. No fue el antagonismo nacional lo que impidió la fácil admisión de un proyecto tal, sino la experiencia real. El joven Marx, quien poseía una abundante seguridad en sí mismo, debía aprender la difícil lección de que la filosofía alemana resultaba irrelevante o extraña "más allá de las fronteras de Alemania", y que una 'realidad', alejada de la teoría, se estaba desarrollando.

En cambio, para Engels no existía una repercusión tal más allá de las fronteras alemanas, puesto que por mucho tiempo había estado expuesto a las realidades del capitalismo en Gran Bretaña y confrontado a la economía clásica. En muchos sentidos, era mucho más maduro que Marx. En la ocasión de la publicación de *La ideología alemana* en 1888, años después de ser escrita, Engels subrayó que el materialismo histórico fue primeramente formulado en ese libro y por Marx. Respecto a esto, a principios de los años sesenta, el filósofo japonés Wataru Hiromatsu presentó evidencia que cuestionaba esta afirmación. Hiromatsu condujo un texto crítico muy elaborado sobre *La ideología alemana*, y mostró que el texto sobre Feuerbach había

sido escrito en su mayor parte por Engels; la participación de Marx se limitaba a algunas revisiones cruciales aquí y allá; y más aún, en comparación con los escritos tempranos de los dos, probó que Engels había conceptualizado el materialismo histórico primero.[165] Lo que Hiromatsu quería decir es que Engels estaba, en ese punto, teoréticamente más avanzado que Marx, el cual aún se encontraba en el paradigma de los jóvenes hegelianos.

Entonces, ¿por qué Engels no hizo explícita su posición avanzada? No creo que haya sido por humildad, sino más bien porque su intención fue construir un 'marxismo' *después de la muerte de Marx*.

El mismo Marx nunca utilizó las palabras 'materialismo histórico', pero parece haber persistido en el así llamado determinismo económico: que la infraestructura económica determina la superestructura. Esta manera de ver las cosas es correcta si y sólo si uno se compromete deliberadamente en un análisis ex post facto de la historia desde una larga perspectiva —y éste es el único caso—. En el libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Marx Weber hizo hincapié en la importancia del papel que juega la Reforma religiosa en tanto que superestructura en el desarrollo del capitalismo industrial. Pero la Reforma religiosa por sí sola no hubiera podido existir si no fuera por la transformación social que, en primer lugar, acompañó a la ósmosis de la economía mercantil. Por lo tanto, la observación de Weber no puede superar la tesis general: la infraestructura económica determina la superestructura. Cuando se observa los eventos históricos, sin embargo, uno debe al mismo tiempo considerar las causalidades (causalidades recíprocas). En *La ideología alemana,* Marx y Engels fueron bastante cautelosos al respecto. Insistieron, más bien, en ver la historia desde un punto de vista empírico.[166] Pero en Gran Bretaña ésta no fue una postura novedosa, más bien era bastante común en aquella época. Por ejemplo, al final de la *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith anunció su proyecto de investigación futuro, el cual nunca se realizó. Al leer esta idea, uno vislumbra el estilo de empirismo que podría haberse desarrollado como un materialismo histórico.[167]

El materialismo histórico que Engels completó fue, en consecuencia, una perspectiva de la historia que apareció gracias al establecimiento del capitalismo industrial. Es decir, el capitalismo industrial permitió la perspectiva materialista del pasado histórico, mientras que la perspectiva del materialismo histórico no puede elucidar al capitalismo. La economía mercantil bajo el capitalismo tiene la capacidad de organizar el mundo, y su capacidad es

en algún sentido el poder conceptuador por excelencia. Entonces, la economía capitalista no es la infraestructura propiamente dicha. Sin embargo, tampoco se trata de una superestructura propiamente dicha. Con el fin de tomar en cuenta a la economía capitalista, se debe, de una vez por todas, dejar de lado el marco teórico del materialismo histórico de la infra/superestructura. El movimiento del capitalismo, tan pervertido como pueda serlo, contiene un aspecto activo. Como Marx señaló en sus "Tesis de Feuerbach", fue Hegel, más que los historiadores positivistas, quien lo comprendió claramente. Por esta razón, Marx volvió a Hegel tan pronto como comenzó su crítica de la economía política en los años 1850.

En todo caso, es cierto que Marx llegó después de Engels al materialismo histórico. Este retraso se debió a su compromiso con la crítica de la religión. Marx buscaba comprender al Estado y al dinero como una especie de religión. Y nunca abandonó este proyecto: *El capital* fue escrito como un desarrollo de sus intereses anteriores. En consecuencia, la importancia de *La ideología alemana* no se debe a la perspectiva innovadora de la historia, sino más bien el 'retraso' provocó la paralaje de Marx. Engels escribió: "A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea".[168] Entonces, ¿qué decir de Marx, quien estaba dentro del círculo de los filósofos alemanes hasta el momento en que comenzó su vida en exilio? A él tampoco se le ocurrió. Esta toma de conciencia que finalmente debía habérsele ocurrido al leer este pasaje, tendría que haber sido completamente diferente del esquema plano y estático del materialismo histórico (a pesar de ser tan similar como lo parece): es decir, el hecho de que la filosofía alemana (en tanto que la superestructura) está determinada por las circunstancias materiales de Alemania. Lo que finalmente impactó a Marx fuera de Alemania fue la paralaje pronunciada.

Entonces, en 1844 en París, Marx escribió en *La sagrada familia*:

> El *maître d'école* describe certeramente el estado en que el aislamiento del mundo exterior hunde al hombre. El hombre para *quien el mundo sensible se convierte en una mera idea* ve, por el contrario, cómo las simples ideas se truecan ante él en *seres sensibles*. Las quimeras de su cerebro cobran fuerza corpórea. Se engendra dentro de su espíritu un mundo de espectros tangibles y palpables. Tal es el misterio de todas las visiones piadosas y tal es también, al mismo tiempo, la forma general de la locura.[169]

El idealismo alemán se estableció en el momento en que la sensibilidad en tanto que pasividad (en la conceptualización de Kant) fue descartada, y, tal como Marx lo criticó, lo que creó no fue más que un mundo de "visiones pías" o de "locura". Pero lo que Marx destacó trasciende el problema de la postura filosófica propiamente dicha. Para este Marx transcrítico, esta posición —ya sea materialista, radical, interesada en la exterioridad, etcétera— significa una mínima diferencia si permanece atrapado dentro de un sistema discursivo cerrado. Con todo, lo que aísla a los pensadores, incluso al mismo Marx, del mundo externo no es ni la frontera nacional ni la psicosis, sino su propio sistema discursivo. Y este hecho los impacta sólo cuando son desplazados y *excluidos del sistema*. Sin embargo, esta exclusión no es otra posicionalidad. Marx no está criticando el idealismo desde una nueva posicionalidad determinada. Pues el materialismo transcrítico de Marx sólo existe en la paralaje entre el idealismo y el empirismo. Si se pierde la paralaje, es decir, si resulta de ello una posición, el materialismo mismo sería otra "ilusión óptica", en los términos de Kant. Marx continua: "Mientras que en la vida vulgar y corriente todo *shopkeeper*[1] sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste, cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser".[170] La transcrítica marxiana se presenta sólo en la toma de conciencia del abismo entre lo que uno piensa (entendimiento) y lo que uno realmente es (sensibilidad). Marx, quien había visto a Alemania desde fuera, años después logro ver a Francia desde fuera. En contraposición a la escena alemana, el discurso en Francia no fue producido sólo dentro de las fantasías de los filósofos, sino en relación con las luchas políticas reales. Pero en este caso, también, "a ninguno de estos [revolucionarios] se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía [francesa] con la realidad de [Francia], por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea". No pudieron distinguir "entre las verdaderas hazañas… y las ilusiones suscitadas en torno a ellas". En este sentido, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* fue escrito, por así decirlo, como "La ideología francesa".

1 Tendero.

4.2 El sistema de representación: *Darstellung* and *Vertretung*

Como fue revelado por la postura transcrítica de Marx, los ideólogos alemanes pensaron y hablaron bajo el designo de la filosofía hegeliana. Sin embargo, no ocurrió del mismo modo en el caso de los ideólogos franceses. Los franceses, al expresarse como representantes de partidos políticos, fueron más prácticos que especulativos. Y, sin embargo, en la mente de todos —tanto de los participantes, como de los observadores por igual— el proceso de los eventos políticos reales que ocurrieron del 24 de febrero de 1848 al 2 de diciembre de 1851, parecía un sueño incomprensible y misterioso. Para Marx era tan autoevidente que en el substrato de esta serie de eventos se encontraba el drama de las clases sociales y sus luchas. Pero lo que buscaba en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* no era señalar la estructura del fundamento, sino más bien iluminar el modo en que el proceso político se formó por una *metamorfosis* onírica. La característica principal de este acontecimiento fue el hecho de que los personajes dramáticos estaban vestidos con los atuendos lingüísticos propios de la primera Revolución francesa (1789-1799), y aún más, el evento en su conjunto se resolvió siguiendo las líneas dramáticas del acontecimiento anterior. Con el fin de descifrar el nuevo evento —que notoriamente resultó en la instalación de Luis Bonaparte como emperador—, sería insuficiente simplemente señalar la 'infraestructura'. Por lo tanto, Marx empleó el proceso de la primera revolución francesa como una forma a priori constitutiva de un proceso de eventos, por decirlo así.

> Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos. E incluso cuando parecen ocuparse de cambiar las cosas y a sí mismos, y crear lo que no estaba, precisamente en estas épocas de crisis revolucionaria invocan temerosamente a los espíritus del pasado para servirse de ellos, toman prestados sus nombres, sus consignas de batalla y sus trajes, para representar, engalanados con esta vestimenta venerable y con este lenguaje fiado, la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la Revolución de 1789 a 1814 se atavió alternativamente como la República Romana y el Imperio Ro-

> mano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789, y allá la tradición revolucionaria de 1703-1795.[171]

Los espectros y las ideas del pasado imperaban en los partidos de aquel tiempo: podían entender, lo hacían sólo en los términos del pasado; es decir, estaban dominados por las frases y las palabras históricas —el lenguaje—. Si esto es así, aquello era isomorfo con respecto a lo que Marx señaló de los filósofos alemanes: que deseaban bastante jugar con los problemas hegelianos y criticar a Hegel expandiendo este o este otro detalle del sistema hegeliano; pero, finalmente, no eran más que una representación inferior, una farsa, del mismo Hegel. Mientras Hegel, al menos, postuló un sistema de pensamiento completo, los jóvenes hegelianos, meramente como su coro, estaban obsesionados con los argumentos, ostensiblemente grandiosos, pero, en realidad, vacíos e infructíferos. Para los filósofos alemanes, el sistema hegeliano era "la tradición de todas las generaciones muertas [que] gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos". *El dieciocho Brumario* funcionó como una sátira diestra de la *Filosofía de la historia* de Hegel. En el proceso del drama político de 1848 a 1851, Louis, el sobrino de Napoleón Bonaparte (quien fue, para Hegel, el verdadero epítome de la historia mundial individual *[Weltgeschichtliches Individuum])* tomó la silla del poder recurriendo a la misma ilusión del individuo mundial histórico; y esto a pesar de que no tuvo otro ideal u otra tarea más que la función que se le otorgó —reprimir, el mayor tiempo posible, las contradicciones inherentes en la economía capitalista mediante la intervención del Estado—. De esta manera, Luis Bonaparte se convirtió en el prototipo perdurable para todos los contrarrevolucionarios, incluyendo los fascistas del siglo veinte.

Marx prestó atención sobre todo en este texto al proceso particular de eventos que surgió dentro del sistema parlamentario (el sistema de los representantes) como un hecho dado. La revolución de febrero de 1848 obtuvo por primera vez el sufragio universal, y esto fue logrado bajo el republicanismo que había abolido a la monarquía. El proceso que finalizó por la implantación del pequeño Luis el emperador, sólo podría haber ocurrido bajo un sistema burgués parlamentario. Marx señaló la existencia de las clases sociales reales detrás de la representación. Más tarde, Engels, de nuevo, atribuyó a Marx el descubrimiento de que detrás de las representaciones *[Darstellung]* ideológicas (por ejemplo, políticas, religiosas, filosóficas) existe la estructura de clases económica, y que la lucha de clases está impulsada por

la 'ley de la historia'. Sin embargo, al leer el texto con atención, lo que Marx descubrió a través de una serie de eventos fue completamente lo contrario: las coyunturas se desarrollan independientes de, o hasta contrariamente a, la estructura de clases. Lo que buscó elucidar fue la autonomía de las "operaciones" de dichos eventos. Y el agente de las operaciones era obviamente la institución del sistema de representación *[Vertrung]* misma. En el sistema parlamentario basado en el sufragio universal, el sistema representativo es completamente "ficticio" en comparación con el *Ständeversammlung* —un conjunto de diferentes castas/profesiones de la Europa preindustrial, como Hans Kelsen sostuvo más adelante—.[172] Es decir, no existe una relación apodíctica entre el representante y el representado en la institución de los representantes. Aquello que Marx destaca aquí era que los actos y los discursos de los partidos políticos son independientes de las clases reales. O, usando la expresión de Kenneth Burke en *La Gramática de los motivos*, las clases verdaderas no son más que la "inconciencia de las clases"[173] la cual sólo toma conciencia de clase en la arena discursiva de los partidos políticos.

En el siguiente pasaje, Marx explica la arbitrariedad de la relación entre representante y representado:

> Tampoco hay que suponer que los representantes democráticos son todos los *shopkeepers*[2] o que anhelan serlo. Por su formación y su situación individual pueden estar en una distancia remotísima de ellos. Lo que les hace representantes del pequeño burgués es que, mentalmente, no trascienden las fronteras que enmarcan la vida de aquél; que, por tanto, se ven teóricamente empujados a las mismas cuestiones y soluciones a las que, en la práctica el interés material y la situación social empuja a aquél. Ésta es, en general, la relación de los *representantes políticos y literarios* de una clase con la clase a la que representan.[174]

Y, en otro lado, dice:

> El partido parlamentario no sólo se había disuelto en sus dos grandes facciones y cada una de estas facciones no sólo estaba divida en su propio seno, sino que el partido del orden dentro del parlamento se había desavenido con el partido del orden fuera del parlamento. Los portavoces y los escribas de la

2 Tendero.

> burguesía, su tribuna y su prensa, en pocas palabras, los ideólogos de la burguesía y la misma burguesía, los representantes y los representados, frente a frente, distanciados entre sí, ya no se entendían.[175]

Debido a que la relación entre el representante y representado es arbitraria, entonces fue posible que tanto la burguesía industrial como otras clases abandonaran a sus representantes y escogieran a Luis Bonaparte. En este momento, el 24 de febrero de 1848, los partidos existían como representantes de clase, es decir, aparecían como una *difference* en la arena discursiva. Sin embargo, en tan sólo tres años, Bonaparte de algún modo incautó el poder como el representante de todos. Marx rechazó atribuirle esto a la figura de Bonaparte: sus ideales, políticas, su psicología o su carácter. Sin importar qué clase de ámbito se emplee, es imposible descifrar el enigma de Bonaparte, quien no era nadie (excepto el sobrino de Bonaparte) tres años antes, y quien incautó el trono del Emperador.

Como Marx dijo en *El capital*, es fácil ver que el dinero es una mercancía, pero el desafío se halla en descubrir cómo una mercancía se transforma en dinero; éste es el mismo enigma que Marx observó con respecto a Bonaparte. A diferencia de Víctor Hugo, quien "se limita a una amarga e ingeniosa invectiva contra el editor responsable del golpe de Estado", Marx declara que demostró "cómo la lucha de clases en Francia creó circunstancias y condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe".[176] Independientemente de cuántas veces uno repita una crítica como la de Hugo (precisamente repetir que el dinero es simplemente un pedazo de papel), estar seguro no supone una crítica de nada. Sin embargo, tampoco el enigma de Marx —cómo es posible que un mediocre y grotesco juegue el papel de un héroe— puede ser elucidado recurriendo a la 'lucha de clases'. El hecho de que el sistema representativo (en tanto que discurso) exista autónomamente; el hecho de que las clases tomen conciencia sólo mediante este sistema; y el que el sistema sea poroso, éste es el enigma que hizo de Bonaparte un emperador.

De acuerdo con Engels, "fue precisamente Marx quien por primera vez descubrió la gran ley motriz de la historia, la ley de acuerdo con la cual todas las luchas históricas, ocurran en el terreno político, religioso, filosófico o también ideológico, no son, en realidad más que la expresión más o menos clara de la lucha de clases sociales".[177] Pero, como Wataru Hiromastu observó, por lo que respecta a esta afirmación, debió haber sido Engels antes que

Marx, quien descubrió ésta ley.[178] Aquí lo crucial es que las clases sociales pueden presentarse tal como son sólo por medio de los discursos (de sus representantes), y no lo hacen en lo más mínimo de acuerdo "con la gran ley del movimiento de la historia". Pero Marx también señaló la existencia de una clase que, sin representantes, sin discursos que hablen en nombre de sus intereses, debe ser representada por alguien completamente ajeno a ella:

> En la medida en que millones de familias que viven debajo de las condiciones económicas de existencia que separan el modo de vida, sus intereses y su cultura de los de otras clases, enfrentándolos antagónicamente a éstas, forman una clase. En la medida en que entre los campesinos parcelarios existe una relación puramente local y la identidad de sus intereses no produce ni comunión, ni unión nacional, ni organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, sea por medio del parlamento, sea por medio de una convención. No pueden representarse, tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder gubernamental ilimitado que les proteja de otras clases y, desde arriba, les mande lluvia y sol. La influencia política de los campesinos parcelarios encuentra, por tanto, su última expresión en el hecho de que el poder ejecutivo doblegue a la sociedad.[179]

El hecho fue que los campesinos parcelarios fueron los primeros en aparecer en el escenario político que respaldó a Bonaparte. Pero lo recibieron no como su representante sino como su Emperador. Hemos visto que, especialmente desde el siglo veinte en adelante, esta clase ha recibido y apoyado el fascismo fervientemente. Pero lo crucial es que fue el sistema de la democracia representativa quien le otorgó este papel en el teatro político.[180] Por ejemplo, el régimen de Hitler pudo existir desde el interior del sistema de representación ideal de la República de Weimar. Un hecho desconocido en Occidente y comúnmente ignorado es que el Emperador [Tenno] fascista de Japón se presentó sólo después de la realización de sufragio universal en 1928. En los años treinta en Europa, los marxistas consideraron a Hitler simplemente como un agente de la economía burguesa —el cual buscaba salvarla de la crisis—, y pensaron que sería suficiente para revelar este hecho 'infraestructural'. Como en el caso de los nazis, los marxistas también consideraron que el congreso de Weimar era un engaño. Pero las masas gradual-

mente escogieron ser representadas por el nazismo, frente a las expectativas de los marxistas. Esto no puede explicarse simplemente gracias a los efectos de la astuta manipulación nazi de las pasiones y de la violencia en conjunto. Desde su origen, el partido comunista también fue uno de los representantes incapaz de reivindicar una conexión apodíctica con sus representados, el proletariado.

La 'relativa autonomía de la superestructura' se volvió uno de los conceptos claves del marxismo por la experiencia del fracaso de la revolución después de la Primera Guerra Mundial y su resolución en el fascismo. Al criticar a los marxistas de aquella época, Wilhelm Reich utilizó la teoría psicoanalítica para encontrar la causa por la que los alemanes se vieron atraídos hacia el nazismo. Ahí fue donde descubrió la "ideología autoritaria de la familia" y sus represiones sexuales.[181] Más adelante, también la Escuela de Frankfurt introdujo el psicoanálisis en el análisis del mecanismo del fascismo. En este contexto, el psicoanálisis definitivamente se volvió una nueva herramienta para analizar la superestructura. Sin embargo, con el fin de afrontar el fascismo, más bien habría que regresar primero a El *dieciocho Brumario*. En este texto, Marx casi se anticipó a la posición freudiana de *La interpretación de los sueños*. Analiza una serie de eventos oníricos ocurridos durante este periodo de tiempo, enfatizando más que los "pensamientos oníricos", sobre todo "el trabajo onírico *[Traumarbeit]"*, es decir, las expresiones de las verdaderas relaciones de clase: el modo en que el inconsciente de clase se *condensa* y se *transfiere*. En este sentido —a favor de nuestro punto de vista transcrítico—, el mismo Freud utilizó la metáfora del sistema de presentación en su *Nuevas conferencias introductorias al psicoanálisis*:

> El sueño aparece como una selección abreviada de las asociaciones, es verdad que producida de acuerdo con reglas que todavía no penetramos; y sus elementos, como los representantes de una multitud, surgidos de una elección. No hay duda de que mediante nuestra técnica hemos obtenido aquello que es sustituido por el sueño y en lo cual ha de hallarse su valor psíquico, pero, al mismo tiempo, algo que ya no muestra las propiedades extrañas del sueño, su ajenidad y confusión.[182]

El mismo Freud compara el trabajo onírico con un congreso elegido por el sufragio universal. Si es así, en lugar de introducir el psicoanálisis en un análisis del texto de Marx, debiéramos más bien leerlo desde el punto de

vista de *El dieciocho Brumario*. Por lo tanto, el fascismo en tanto que bonapartismo se revela en su forma dinámica más decisiva: el colapso de la representación como una solución de lo irrepresentable.

Louis Althusser hizo un esfuerzo por explicar la relativa autonomía de la superestructura con el concepto de la "sobredeterminación" tomado de la teoría lacaniana, frente al determinismo económico convencional. En mi opinión, ésta es una reinterpretación teórica general del materialismo histórico y, en consecuencia, carece del momento que analiza los hechos concretos y las situaciones. En cambio, el artilugio analítico de *El dieciocho Brumario* es mucho más específico e intrincado. A lo que está apuntando aquí es a la duplicidad del sistema de representación mismo: por un lado, existe un congreso en tanto que poder legislativo y, por otro lado, existe una presidencia en tanto que poder administrativo. El último es escogido por el voto directo y popular. (De hecho, Luis Bonaparte advocó por el sufragio universal oponiéndose al partido republicano, el cual pretendía limitar a los votantes. Como resultado, se le reconoció popularmente como el "representante de la nación". Después de esto, recurrió frecuentemente a los referéndums nacionales, del mismo modo que lo hizo Hitler.) Pero la diferencia entre un congreso y una presidencia no reside simplemente en el modo en que son elegidos. Tal como Carl Schmitt lo explicó, el sistema parlamentario es liberal porque gobierna por medio de la discusión, mientras que la presidencia es democrática porque representa la "voluntad general" (por ejemplo, en el sentido de Diderot y Rousseau). Schmitt, más adelante, afirma que la dictadura contradice al liberalismo, pero no necesariamente a la democracia. "El bolchevismo y el fascismo son, al contrario, como toda dictadura, ciertamente antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos… La voluntad del pueblo puede expresarse de igual manera y, probablemente, mucho mejor por medio de la aclamación, a través de algo que se toma por sentado, obvio y con una presencia indiscutible, que por medio de un aparato estatal que ha sido construido con tanta meticulosidad en los últimos cincuenta años".[183]

Esta conciencia problemática ya era explicita en Rousseau, quien burlonamente criticó al parlamento británico, un sistema representativo, del siguiente modo: "declaro, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general no puede enajenarse jamás y el soberano, que sólo es un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder puede ser transferido pero no la voluntad… Si en consecuencia, el pueblo

prometiese obedecer, se destruiría mediante ese acto y perdería su condición de pueblo; en el instante en que hay un amo ya no hay soberano y desde ese momento el cuerpo político queda aniquilado".[184] Siguiendo el ejemplo de la democracia directa griega, Rousseau despreció el sistema representativo. Esta posición resultaría ya sea en la postura hegeliana que considera que la voluntad general no se halla en el parlamento sino en otro poder administrativo —el burócrata— o en el deseo de remplazar el sistema representativo parlamentario con el referéndum nacional directo. (No es necesario decir que el referéndum directo nacional no es, sin embargo, más que otra forma de sistema de representación.)

Más aún, la problemática del sistema de representación política corresponde a la amplia problemática de representación. La diferencia entre el parlamento y la presidencia como formas de representación corresponde a la forma de representación epistemológica. Es decir, por un lado, existe la posición cartesiana —que la verdad puede deducirse de una evidencia clara a priori— y, por otro lado, la posición común en la filosofía anglo-americana —que la verdad sólo puede existir como hipótesis tentativa alcanzada por un acuerdo entre otros—. En el contexto político, la primera equivale a la idea de que la voluntad general está representada por el ser más allá de individuos en conflicto y de las clases; mientras que la segunda equivale a la idea de que la voluntad general debe ser consistentemente determinada por un acuerdo mediante la discusión. Lo que es claro es que, como en el descontento de Heidegger, los dos son pensamientos modernos: buscan la verdad indirectamente, por medio de la representación.

Heidegger criticó radicalmente las dos posiciones. Y políticamente negó tanto el sistema presidencial como el parlamentario. Para él, la verdad debía revelarse *(erschlissen)* por el Ser mediante el pensador-poeta —el führer—. En tal contexto, Heidegger insistió en que el referéndum nacional que organizó Hitler no debía ser una elección de representantes,[185] sino una revelación directa *(Erschlossenheit)*. Pero, en mi contexto, ésta es otra forma de representación y tal vez es el colapso definitivo: una síntesis estética e imaginaria de la ruptura entre dos clases contradictorias. Heidegger insistió en que el führer, más que un representante electo por medio de un referéndum nacional, fue un emperador al que la nación le debía obediencia como su señor. En la historia de la victoria de Bonaparte, uno ve precisamente en primer lugar la crisis de representación y, en consecuencia, la superación imaginaria de las contradicciones. En este sentido, *El dieciocho Brumario*

adelanta los elementos esenciales de las crisis políticas que de ahí en adelante aparecerán y reaparecerán.

Entonces, ¿qué es lo que encarna el emperador, no es ni un parlamento ni un presidente? Nada más que el *Estado*. El Estado burgués se constituyó derrocando la monarquía absolutista. Al exhibir el sistema representativo y el constitucionalismo, su naturaleza consiste en ocultar los ingredientes sustantivos del Estado, incluyendo sus organizaciones militares y burocráticas. “El poder ejecutivo, con su enorme organización burocrática y militar, con su artificiosa maquinaria estatal de múltiples capas, una armada de medio millón de funcionarios, junto a un ejército de otro medio millón, este terrible organismo parasitario, que se enrosca como una membrana reticular alrededor del cuerpo de la sociedad francesa y le obstruye todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la descomposición del feudalismo, que él mismo contribuyó a acelerar”.[186] De la misma manera que el dinero es considerado el medio para representar el valor de la mercancía, en el Estado burgués la burocracia y la milicia parecen pertenecer al órgano que representa la voluntad de la nación. En momentos de crisis, sin embargo, el ‘Estado-en-sí-mismo’ se presenta del mismo modo que el dinero se presenta en las crisis económicas como ‘el dinero-en sí mismo’. Marx continúa: “Sólo bajo el segundo Bonaparte parece que el Estado se ha independizado de la sociedad y la ha sometido. La máquina estatal se ha afianzado de tal modo frente a la sociedad burguesa...”[187] Es decir, cuando la economía burguesa se estancó, el órgano estatal interviene en nombre del emperador.

En *El capital*, Marx registró sólo tres clases: el capitalista, los terratenientes y los trabajadores asalariados. Estos son auténticos pseudónimos para las categorías económicas: el capital, la renta de la tierra y la mercancía fuerza de trabajo; y la verdadera formación de la jerarquía social es mucho más compleja que esta triada. Incluso en Gran Bretaña, seleccionada por Marx para su modelo, no existió una tal división tripartita; más bien, una variedad de clases, que incluía “a todas las generaciones muertas”, que realmente existieron. En Francia, peor aún, no existían muchos trabajadores industriales en 1848. Y a los que Marx llamó el ‘proletariado’ en *El dieciocho Brumario* eran, en su mayoría, artesanos que se volvieron radicales, privados de su trabajo por la ósmosis del capital industrial británico. Esto es por lo que ellos también terminaron apoyando a Luis Bonaparte, los saint-simonistas a caballo, cuyo eslogan era un Estado que controlara el desarrollo de la economía y el bienestar social. Lo que Marx se propuso pre-

sentar en *El capital* no fue un panorama en el que el desarrollo del capital industrial llevaría a una división tripartita de clases, sino que los principios de la economía capitalista son ignorados bajo la formación compleja de la jerarquía social real. Por lo tanto, la división no debiera ser empleada mecánicamente como un esquema para un desarrollo histórico real.

Al analizar la experiencia francesa en *El dieciocho Brumario*, Marx comprendió a la clase y la lucha de clases como un complejo polimorfo diferencialmente formado, y a la política como un asunto del aparato discusivo y de representación. Sin embargo, también, ofrece una reflexión primordial sobre la relación entre el Estado y el capital, tomando a Francia como su modelo. En su texto*: El socialismo utópico y el socialismo científico*, Engels sostuvo que el pensamiento de Marx estaba compuesto por la filosofía alemana, el socialismo francés y la economía política inglesa. Me gustaría más bien sostener que existió realmente por medio de una *transcrítica* entre ellos. A pesar de ser escrito de modo periodístico, *El dieciocho Brumario de Louis Bonaparte* ofrece una reflexión fundamental, ciertamente distinta de la también importante reflexión de *El capital —Crítica de la economía de la nación-Estado (polis) [Zu Kritik der Politischen Ökonomie]—*. Debiera leerse, por así decirlo, como la crítica de la política de las naciones.

Para concluir este capítulo sobre la representación política, me gustaría aclarar lo que significa para Marx 'la dictadura de la burguesía', porque ciertamente no es irrelevante para su 'dictadura del proletariado'. Es crucial subrayar que, en lugar de un medio de gobierno directamente violento, Marx comprendió al sufragio universal como la dictadura de la burguesía, como el telón de fondo del golpe del dieciocho Brumario. Es un sistema en el que las personas de cualquier clase participan en las elecciones. Pero eso no es todo: al mismo tiempo y a la inversa, en este sistema todos los individuos están, por primera vez, separados por principio de sus relaciones de clase y de sus relaciones de producción. La asamblea representativa ya había existido en el sistema feudal, así como en la monarquía absoluta; pero fue en el momento en que se introdujeron el sufragio universal y el voto secreto, que la asamblea representativa se transformó en el indiscutible parlamento burgués. Al esconder quién vota por quién, el voto secreto libera a la gente de sus relaciones; al mismo tiempo, sin embargo, borra los restos de sus relaciones. Por lo tanto, la relación entre representante y representado se ve radicalmente rota por una vez y se vuelve arbitraria. Entonces, el representante que es elegido por voto secreto ya no es controlado por los representados.

En otras palabras, el representante puede comportarse como si representara a todos, aunque ese no sea el caso. Esa es la naturaleza de la dictadura de la burguesía. Lo cual no equivale a que la clase burguesa dirija la sociedad ocupando el parlamento. Se trata más bien de un mecanismo que borra toda relación de clase o relación de dominación temporalmente 'reduciendo' al pueblo en 'individuos libres e iguales' —y este mecanismo funciona como una dictadura de la burguesía—. En las elecciones, la libertad individual está garantizada, pero ésta existe sólo en el momento en que las relaciones jerárquicas propias de las relaciones de producción se suspenden. Entonces, en sentido estricto, la democracia no existe en la empresa capitalista, sólo en las elecciones. Es decir, los gerentes no son elegidos por los empleados y menos aún por el voto secreto. Sería imposible que los burócratas del Estado sean elegidos por el voto directo del pueblo. La libertad del pueblo sólo existe en la medida en que puede elegir a sus representantes en las elecciones políticas. Y, en realidad, el sufragio universal sólo es un ritual elaborado para dar un consenso público a lo que ya había sido determinado por el aparato estatal (militar y burocrático).

4.3 La crisis económica como una paralaje

Marx, ahora viviendo en el exilio en Inglaterra y lidiando con el discurso británico, no pudo depender de sus aproximaciones anteriores. Tuvo de nuevo que volcar su posición. Cuando enfrentó los ideólogos alemanes a los franceses, era considerable e incluso imperativo invocar la estructura económica de clase reprimida en sus discursos; en cambio, en el discurso británico imperaba la postura empirista, postulada en contra de los filósofos alemanes y la problemática económica que se introdujo en contra de los ideólogos franceses. No hay duda alguna de que la problemática económica era la infraestructura velada por la tradición idealista. Pero, dentro del contexto británico no estaba velada; la lucha de clases sobre los intereses económicos se manifestaba, especialmente, en el clima de mediados del siglo diecinueve. Tanto los economistas clásicos como los socialistas ricardianos se aproximaron a la problemática social e histórica mediante una postura explícitamente económica. De hecho, el problema que concierne a la explotación del

plus-valor (en tanto que plus-trabajo) —la misma noción que se cree que Marx acuñó— ya había sido propuesta por los socialistas ricardianos.

El mayor problema al que se enfrentó Marx en Inglaterra fue el potencial para una crisis inherente en la sociedad capitalista. En la economía clásica, en principio, no existe la crisis; si ésta fuera aceptada, sólo significaría un infortunio o un fracaso de la política económica. Los economistas clásicos rechazaron el fetichismo del dinero inherente en su precursor: el mercantilismo. Para ellos, el dinero es meramente un denominador del valor de la mercancía, es decir, del trabajo objetivado en la mercancía o del tiempo de trabajo. Ricardo escribe: "Las producciones se compran siempre con producciones, o con servicios; el dinero es únicamente el medio por el cual se efectúa el cambio".[188] En este sentido, la ilustración de la economía política ya había sido completada mucho antes que Marx.

Marx describe la naturaleza de la crisis:

> La misma sólo se produce allí donde la cadena consecutiva de los pagos y un sistema artificial de compensación han alcanzado su pleno desarrollo. Al suscitarse perturbaciones más generales de ese mecanismo, procedan de donde procedan, el dinero pasa, de manera súbita y no mediada, de la figura puramente ideal del dinero de cuenta a la del dinero contante y sonante. Las mercancías profanas ya no pueden sustituirlo. El valor de uso de la mercancía pierde su valor y su valor se desvanece ante su propia forma de valor. Hacía apenas un instante que el burgués, ebrio de prosperidad, había proclamado con sabihonda jactancia que el dinero era una ilusión huera. Sólo la mercancía es dinero. ¡Sólo el dinero es mercancía!, es el clamor que ahora resuena en el mercado mundial. Como el ciervo brama por agua clara, el alma del burgués brama por dinero, la única riqueza. En la crisis, la antítesis entre la mercancía y su figura de valor, o sea el dinero, se exacerba convirtiéndose en contradicción absoluta. La forma en que se manifieste el dinero también es aquí, por lo tanto, indiferente. La hambruna de dinero se conserva incambiada, ya se deba pagar en oro o en dinero de crédito, como los billetes de banco.[189]

Tomando este fenómeno en consideración, uno no puede ya criticar la ilusión de la economía capitalista o la ilusión del dinero invocando a la 'sustancia' (tales como los productos o el trabajo). Puesto que, en el momento mismo de la crisis, el momento en el que se colapsa la fantasía, es el dinero lo que aglomera a la gente. Aquí regresa el "momento mágico", el cual se

pensaba que Ricardo había liquidado. La primera crisis (la cual se repitió a partir de entonces en ciclos de diez años) golpeó en 1819, poco después de que Ricardo publicara *Los principios de la economía política y la tributación* en 1817. La crisis pegó como el crítico más radical de su teoría económica. El dinero teóricamente fue incinerado, a pesar de que éste realmente estuviera trabajando en la economía capitalista. Marx, en su crítica de la economía clásica, por lo tanto, 'reintrodujo' el dinero que los economistas políticos eliminaron en su ilustración.

El dinero estuvo completamente ausente desde la perspectiva de la economía clásica. Adam Smith era bastante consciente de que el desarrollo del intercambio mercantil y de la división del trabajo transformaron a la sociedad, pero pasó por alto el hecho de que los dos fueron provistos sólo por el dinero y, además, sólo como un movimiento del capital. Smith erróneamente creía que la división del trabajo mundial —siendo constantemente organizada y reorganizada por el capital mercantil— había existido desde el comienzo mismo de la historia económica y, por lo tanto, el dinero fue considerado por él como un simple barómetro o un medio. La teoría del valor-trabajo de los economistas clásicos negó la dimensión propia del intercambio mercantil y redujo conceptualmente el origen del valor a la producción en general. Lanzó la perspectiva con la cual se ve a las sociedades capitalistas desde la posición de ventaja de la producción y de las relaciones de producción, principalmente, desde la posición de ventaja del materialismo histórico, dejando de lado, por lo tanto, la dimensión propia de la economía capitalista.

El capital es una clase de dinero que se auto-incrementa, que se auto-reproduce. La primera formulación de Marx de esto fue D-M-D'. Representa la actividad del capital mercantil, a partir del cual resulta posible el capitalismo usurero, D-D'. De acuerdo con Marx, el capital mercantil y el capital usurero son formas "antediluvianas" del capital. La formulación del capital mercantil es, sin embargo, también consistente con el capital industrial; la diferencia primordial es que en el capital industrial el contenido de M es una entidad compleja, es decir, M=mp (medios de producción) + *f* (fuerza de trabajo); por lo tanto, según la ecuación de Marx, el movimiento del capital industrial es D-(mp+*f*)-D'. En el estadio en el que dominó el capital industrial, se produjo una divergencia: el capital mercantil se transformó en simple capital comercial, mientras que el capital usurero se transformó en capital bancario o financiero. Pero, con el fin de considerar el capital en su sentido más pleno, uno debe siempre comenzar desde la consideración del

proceso D-M-D’, puesto que el capital es equivalente a todo el proceso de “transubstanciación” o de “metamorfosis”.

Visto desde un ángulo distinto, este proceso también es el proceso de circulación: M-D y D-M, el dominio donde parece que sólo el intercambio mercantil está teniendo lugar. Tanto así que el dinero sólo es una medida de valor, aunque también como un medio de compra y de pago. Adam Smith y David Ricardo pretendían elucidar el mecanismo que equilibraba y ajustaba la división del trabajo y el intercambio. Esta inclinación teórica fue compartida tanto por los economistas clásicos como por los neoclásicos. Lo que omitieron fue el hecho de que la expansión de la división del trabajo y del intercambio sólo ocurre como un movimiento autorreproductivo del capital/dinero. Los economistas, ya sean clásicos o neoclásicos, tienden a darle primacía a la producción de la riqueza por medio de la división del trabajo y del intercambio de riqueza (aquellas cosas que no son más que el final del movimiento del capital). Para Adam Smith, el que los individuos persigan sus propios beneficios es, en consecuencia, ventajoso para todos; lo atribuyó al mecanismo de ajuste automático —“la mano invisible (de Dios)”— del mercado.

Por otro lado, Marx localizó un *salto mortale* en D-M-D’, cuando M-D’ se realiza o no, es decir, el momento en que se determina si se vende o no la mercancía. Con el fin de escapar de este momento crítico y de seguir el movimiento autorreproductivo, el capital debe crear un pacto artificial en el que se presume que las mercancías ya han sido vendidas. Este es el así llamado crédito. La crisis no es causada simplemente por la acumulación de un resultado desalentador de mercancías no vendidas, sino en gran medida por la revelación obligada —al final de la liquidación— de que las mercancías que debieron haberse vendido no se vendieron en realidad. La crisis es causada por el sobrecalentamiento del crédito. Y este fenómeno ha existido desde el advenimiento del capitalismo industrial.[190]

En Inglaterra, el idealismo alemán fue en gran medida despreciado. Antes de que llegará a Inglaterra, el mismo Marx había desdeñado la filosofía idealista, la cual comenzó con Fichte —quien consideraba que el mundo es una creación auto-poética del ego y del espíritu— como un caso de locura apartado del mundo. Pero en Inglaterra, irónicamente, una sorprendente coincidencia existía entre lo real y lo ideal. El tráfico monetario del capital era autónomo —precisamente como el ego y el espíritu—, tal como una entidad autocreciente (D-D’). Los inversionistas pensaban que obtener intereses de sus ahorros y dividendos de sus inversiones en acciones era una cosa

natural. O sea, la filosofía especulativa se convirtió en un acontecimiento cotidiano, por decirlo así. La pulsión hacia la expansión sin producción ni circulación es como la pulsión hacia la 'metafísica' en la filosofía kantiana, a saber, la expansión del conocimiento *sin* el juicio sintético. La pulsión que motiva al capital usurero (el capital de interés) es precisamente ésta. Marx habló del capital de interés (expresado en D-D') de la siguiente forma: "Además expresa que el fin último y determinante del movimiento es el valor de cambio y no el valor de uso. Precisamente porque la figura dineraria del valor es su forma de manifestación autónoma y tangible, la forma de circulación D…D', cuyo punto de partida y cuyo punto de llegada es el dinero real, expresa de la manera más contundente el motivo impulsor de la producción capitalista, el hacer dinero. El proceso de producción se presenta sólo como el eslabón intermedio inevitable, como el mal necesario para alcanzar el objetivo: hacer dinero. (Por eso a todas las naciones como modo de producción capitalista las asalta periódicamente el vértigo de querer hacer dinero sin la mediación del proceso de producción.)"[191]

El crédito y la especulación parecen ser frívolos, secundarios. Sin embargo, éstos son los que, en realidad, regulan el proceso de producción. Las ocasiones para una crisis lo revelan. Pero los economistas clásicos y sus seguidores ignoraron (se hicieron de la vista gorda) la paralaje que la crisis entregó. Fue Marx el que intervino para afrontar la verdad del capitalismo frente a la paralaje. Sin embargo, me parece que la "verdad" es muy diferente a los así llamados males (la explotación y la alienación) del capitalismo, los cuales ya habían sido señalados mucho tiempo antes que Marx. Adam Smith sabía perfectamente que la economía capitalista provoca una división de clase entre los que tienen medios y quienes no los tienen. Por lo tanto, propuso una suerte de economía del bienestar basada en la compasión (los sentimientos morales), afirmando, a la vez, el inevitable egoísmo individual. Hegel, también, señaló los efectos negativos de la sociedad civil (basada en una economía de mercado) e insistió que podría solucionarse gracias al poder del Estado. Mientras tanto, los socialistas como Roberto Owen y Pierre Joseph Proudhon indicaron, de una forma más radical, que la economía capitalista puede existir gracias a la explotación del plustrabajo (robo); sin embargo, su reconocimiento de la economía capitalista no estaba alejado de la economía clásica a la que atacaban.

En ese sentido, hasta mediados de los años 1850, incluso el mismo Marx no era mucho mejor que los demás. Había creído que finalmente la crisis

provocaría el colapso de la sociedad capitalista. Pero después de que esta 'teoría de la esperanza' fracasó, su comprensión del capitalismo fue mucho más profunda. Hasta entonces, Marx pensaba que las crisis ocurren debido al ímpetu anarquista de la producción capitalista: las crisis colapsarían la economía capitalista y, entonces tendría lugar una revolución para terminar con la enfermedad de las crisis. Engels y Lenin derivaron, con base en esta teoría, la idea de que una economía planificada podría resolver las crisis. Como todos lo sabemos bien, si bien una economía planificada podría evitar las crisis, provocaría inevitablemente otra enfermedad.

La crisis es una *enfermedad crónica* inherente a la economía capitalista; sin embargo, también es una *solución* para sus defectos internos. En otras palabras, el capitalismo repara temporalmente sus problemas innatos valiéndose de las crisis, por lo tanto, nunca colapsará debido a esto. Podría compararse con la histeria, la plataforma del psicoanálisis freudiano. La histeria es por sí misma una solución para el paciente enfermo, pues, gracias a ella, el paciente se estabiliza de momento. Pero, para Freud, más que la histeria, lo fundamental era el mecanismo del inconsciente que la causó —el cual existe en una persona, ya sea que esté enferma o no—. Del mismo modo, para Marx, la crisis ya no era el exterminador de la economía capitalista, ésta solamente resultó ser importante porque revelaría la verdad de la economía capitalista, la cual es invisible en la economía cotidiana. De este modo, la pronunciada paralaje provocada por las crisis le permite a Marx entender la economía capitalista.

Marx escribió *El capital* conforme a la lógica hegeliana, en la que el estatus del capital es bastante similar al del Espíritu (*Geist*). Sin embargo, *El capital* no es en lo más mínimo una inversión materialista del sistema hegeliano. En su esfuerzo de comprender que las crisis son un elemento del capitalismo, Marx requería tomar un punto de vista completamente no-hegeliano. Ésta fue, insisto, la postura trascendental. En la filosofía kantiana, la crisis funcionaría como una crítica del capital=*Geist* que busca auto-expandirse más allá de sus propios límites. En consecuencia, para Marx era necesaria una clase de retrospección trascendental, con el fin de elucidar la pulsión del capitalismo. A este respecto, la crítica marxiana se aproxima al psicoanálisis.

En su *Filosofía del Espíritu*, en *La enciclopedia de la lógica*, Hegel concibe que la enfermedad es un síntoma ceñido a un estadio inferior del desarrollo del espíritu. En cierto sentido, la explicación de Freud de la psicosis está subsumida a esta posición. Pero el método de Freud no consistía sim-

plemente en llevar a cabo una retrospectiva o una búsqueda tardía de un estadio inferior (por ejemplo, la infancia); también mostró en qué medida se alcanza 'el desarrollo normal' cuando se olvida el trauma de haberse enfrentado con una 'crisis'.

Bajo un marco similar, Marx hace un comentario sobre la economía clásica:

> La lucha inextinguible de los economistas modernos contra el sistema monetario y mercantil proviene, en parte, del hecho de que este sistema delata en forma brutalmente ingenua el secreto de la producción burguesa: el hecho de que la misma está dominada por el valor de cambio… Por consiguiente, en su crítica del sistema monetario y mercantil, la economía política falla al combatir a este sistema como una mera ilusión, como una simple teoría falsa, sin reconocerlo como una forma bárbara de su propia premisa fundamental.[192]

En el capitalismo industrial avanzado, "la forma brutalmente ingenua" está oprimida, excepto cuando, en las crisis, tiene lugar un 'retorno de lo reprimido'. La ideología de aquello a lo que los economistas llaman "una economía de mercado sana" niega los "modos ingenuos y brutales" que existieron previamente, pero yace encima de ellos. Por lo tanto, al estilo de la lógica hegeliana, Marx describe el 'desarrollo' del capitalismo industrial, de la mercancía al dinero, del dinero al capital mercantil, del capital mercantil al capital industrial. Sin embargo, cuando uno lee esta descripción, debiera hacerlo al revés. En la descripción de Marx, el desarrollo no es una superación de las contradicciones, como se cree comúnmente, sino que el desarrollo es una represión de las contradicciones. Nuestra tarea, con respecto a *El capital*, por lo tanto, consiste en elucidar lo que ha sido borrado en el estadio más avanzado y se presenta sólo en las crisis, mediante una búsqueda retrospectiva/tardía dentro de las formas arcaicas del capital. Aquí, lo que está en juego no es su origen histórico, es el *arché*, una forma cuyos restos permanecen en una economía capitalista que ya está completa.[193]

En Inglaterra, donde dominaba la economía clásica y la historiografía empírica, Marx redescubrió a Hegel. En dicho contexto fue que Marx profesó como un discípulo de Hegel. Paradójicamente, sin embargo, en este periodo fue cuando Marx criticó a Hegel de manera más radical, aún más que en el periodo en el que estaba criticando técnicamente varios detalles de la filosofía hegeliana. De hecho, el libro titulado *El capital: la crítica de*

la economía política podría haber sido titulado: *El capital: la crítica de la Filosofía del derecho hegeliana*. Se suele volver a la filosofía hegeliana con el fin de aproximarse a *El capital*, puesto que está escrito dentro del marco teórico de la lógica hegeliana. Pero, por ejemplo, los *Elementos de la filosofía del derecho de Hegel*, tiene su propio límite histórico: fue un intento de fundar, desde la posición ventajosa del intercambio y el contrato, la trinidad Capital-Estado-Nación cuando la economía capitalista organizó la mayor parte de la sociedad occidental, es decir, en ella se completó la trinidad (= el fin de la historia). Dentro de dicha historicidad, Hegel concibió a la economía de mercado (la sociedad civil) como un sistema de necesidades. Es decir, no era capaz de concebir cómo la economía de mercado es formada por la pulsión perversa del capitalismo. En este sentido, Hegel se hallaba en el mismo confinamiento en el que se encontraban los economistas clásicos. Mientras tanto, Marx percibió que la economía capitalista es un sistema de ilusiones que se halla impulsada por el movimiento D-M-D' y, en su origen, está la pulsión por la acumulación del dinero (en tanto derecho al intercambio/habilidad) —frente a las necesidades y el deseo de adquirir riqueza—. Para alcanzar este objetivo, regresó a la "forma de valor". Por lo tanto, la similitud con el sistema hegeliano no debiera confundirnos.

Después de escribir los *Grundrisse*, Marx hizo un comentario, en retrospectiva, sobre su tesis doctoral, en una carta a Ferdinand Lassalle:

> Durante este tiempo de tribulación, examiné cuidadosamente su Heráclito. Su reconstrucción del sistema desde los fragmentos dispersos, me parece brillante, y quedé igualmente impresionado por la perspicacia de vuestra polémica... Soy todavía más consciente de las dificultades que ha tenido que superar en este trabajo, puesto que yo intenté hacer algo similar hace, más o menos, 18 años, con la obra de un filósofo mucho más sencillo, Epicuro —es decir, el retrato de un sistema completo a partir de los fragmentos—, un sistema que, por cierto, estoy convencido, estaba —como con Heráclito— sólo implícitamente presente en su trabajo, y no conscientemente en su sistema. Incluso en el caso de los filósofos que le dan forma sistemática a su trabajo, Spinoza, por ejemplo, la verdadera estructura interna del sistema es bastante diferente de la forma en que fue conscientemente presentada por él.[194]

Pero, de manera fascinante, el mismo mecanismo puede observarse en el propio trabajo de Marx. La verdadera estructura del sistema en *El capital* es

"bastante diferente de la forma en que fue conscientemente presentado por él". Aquí se halla el momento mismo en el que interviene la crítica trascendental de la razón-capital. El capital debiera ser leído de tal modo.

Una de las improntas más aclamadas de *El capital* es que es un libro tanto *histórico* como *lógico*. Pero, más bien, esto prueba que no es ninguno de los dos. La historia que *El capital* aprehende se distingue de la historia que aprehende el materialismo histórico. El objetivo de Marx, a diferencia del de Engels o de otros, no pretendía explicar la totalidad histórica por medio de la así llamada infraestructura económica. Lo que pretendió aprehender fue la historia en tanto que fue organizada por la economía monetaria. Así, descubrió que la economía de mercado capitalista transformó al mundo entero, y que el origen de su poder se halla en la pulsión por la auto-reproducción del capitalismo (el fetichismo del dinero). En este sentido, la historia es lógica puesto que aquella ha sido organizada por la categoría económica. Pero, al mismo tiempo, en *El capital* la categoría económica nunca se auto-realiza lógicamente como el concepto hegeliano; su desarrollo está siempre precedido por los eventos históricos reales. Antes de tratar con el capitalismo industrial, Marx ofrece una larga reflexión positivista sobre la "acumulación original". La transformación del capital mercantil al capital industrial es *formalmente* la siguiente: de D-M-D' a la de D-{mp +*f*}-D'. Pero para que esto ocurra, los medios de producción (mp) deben separarse del trabajador (*f*), es decir, se debe mercantilizar a la fuerza de trabajo. Esta transformación, una vez que ha sido concebida como una categoría económica, aparece lo bastante clara y simple; sin embargo, para que ocurra este 'desarrollo formal' (o para aprehenderlo como algo que está aconteciendo), es necesario que el proceso histórico sea considerado como una condición *sine qua non*.

Marx nunca menospreció los hechos históricos accidentales, a excepción de que empleó la categoría del capitalismo económico como la que le da forma a los contenidos (los hechos). Sólo en esta medida puede decirse que pone entre paréntesis los hechos. La economía capitalista real existe principalmente abarcando los Estados; los Estados son los que encuadran la economía mercantil; pero la economía de mercado coexiste junto con una variedad de formas de producción y de clases que no están *formalmente* subsumidas bajo esta categoría. Marx pone entre paréntesis a la producción no capitalista, así como la intervención estatal, es decir, las trata como si ya estuvieran internalizadas, porque, finalmente, deberán seguir los principios de la economía capitalista, porque la economía capitalista tiene la capaci-

dad de involucrar constantemente las exterioridades y transformarlas dentro de su propio contenido. Esta es la capacidad autónoma de la economía capitalista. Y nunca será identificada como la 'infraestructura'. La tarea de toda la vida de Marx fue elucidar el secreto de esta capacidad.

4.4 La micro diferencia

Ha habido muchas disputas respecto a las valoraciones del Marx joven y del Marx tardío. Una de ellas fue la tendencia a apreciar la teoría de la alienación del primer Marx frente al determinismo económico del Marx tardío. En contra de esto, Althusser subrayó el quiebre epistemológico que ocurrió durante el periodo de *La ideología alemana*. Hay un aspecto importante en Marx que las dos tendencias han pasado por alto, es decir, la crítica de Marx, o Marx como crítico. Como lo he estado señalando, el pensamiento de Marx no podría haberse formado si no hubiera sido por las incesantes transposiciones y giros. Y es errado inducir una 'filosofía' esencial de esto.

En su disertación doctoral, "La diferencia entre la filosofía de naturaleza de Demócrito y Epicuro en general", escrito antes de sus "Manuscritos de economía y filosofía", Marx ya había presentado su postura crítica (y fundamentalmente transcrítica). Aquí, Marx ve la diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro. Forma parte del sentido común ver que existe una gran diferencia entre sus filosofías; sin embargo, eran bastante similares en su filosofía de la naturaleza. Epicuro modificó el determinismo mecánico de Demócrito introduciendo el concepto de la desviación de la línea recta del átomo. Éste ha sido considerado como una distracción, más que un desarrollo serio. Por otro lado, Marx, se propuso probar que la diferencia entre sus sistemas filosóficos se deriva precisamente de esta microdiferencia. La originalidad del método utilizado en la tesis de Marx radica en el hecho de que, más que hablar de la totalidad de sus filosofías, trata sobre la diferencia entre las filosofías prácticamente idénticas de la naturaleza de Demócrito y Epicuro:

> Por un lado, en efecto, existe un viejo prejuicio, en todas partes admitido, según el cual se identifican las físicas de Demócrito y Epicuro hasta no ver en las

> modificaciones introducidas por este último nada más que ideas arbitrarias; y estoy obligado, por otra parte, a entrar, en cuanto a los detalles, en ciertas aparentes micrologías. Pero, precisamente, porque ese prejuicio es tan viejo como la historia de la filosofía y puesto que las divergencias se hallan tan ocultas que sólo se revelan ante microscopio, el resultado será aún más importante si logramos demostrar que, a pesar de la afinidad, existe entre las físicas de Demócrito y Epicuro una diferencia esencial que se extiende hasta los menores detalles. Lo que se puede probar en lo pequeño es aún más fácil de mostrar cuando se toman las relaciones en dimensiones mayores, mientras que, por el contrario, las consideraciones demasiado generales, dejan subsistir la duda de si el resultado se confirmará en lo particular.[195]

Marx se propuso acabar con el prejuicio —"tan viejo como la historia de la filosofía"— que determinó las modificaciones hechas a Epicuro como "antojos arbitrarios"; o, para ser más precisos, confrontó el *topos* de la identificación misma, la cual borró las diferencias. Un método similar que podría ser observado en nuestra lectura de *El capital*. Cuando escribió el libro, Marx heredó muchas concepciones de la economía clásica, de modo que los economistas neoclásicos consideraron, por regla general, a *El capital* como una variación del trabajo de Ricardo. Esta afirmación no es totalmente incorrecta si consideramos su trabajo hasta los *Grundrisse* solamente. Pero *El capital* produce un elemento radicalmente diferente de lo anterior. La teoría de la forma de valor en la apertura de *El capital* comienza con una consideración importante de Marx sobre la crítica de Bailey a la teoría del valor de Ricardo. En consecuencia, *El capital* debiera ser leído no sólo con base en su diferencia con respecto a Ricardo, sino también con respecto a Bailey, el verdadero creador de la economía neoclásica (aunque comúnmente no reconocido como tal). El intersticio entre ellos fue uno de los estadios más significativos de la transcrítica de Marx.

Cuando Marx contrasta a Demócrito y a Epicuro, tenía en cuenta a su vez a otro filósofo: Aristóteles. En un polo, Marx situó a Demócrito, un sensualista, un determinista mecánico y un escéptico, en consecuencia, mientras que en el polo opuesto situó a Aristóteles, un teólogo y un racionalista. El *intermundo* fue atravesado por Epicuro, un proto-transcrítico quien insistía en la "desviación" o en el "declive *[clinamen]*" del átomo.[196] De acuerdo con Marx, este declive del átomo permite la transmutación (o el desarrollo) que va más allá de su mero mecanismo. (Pero esto pudo ser aprehendido

por Aristóteles de un modo teleológico desde la postura de la armonía predeterminada.) En consecuencia, para Marx, Epicuro es quien critica tanto a la teología como al determinismo mecánico mediante su mirada sobre la desviación del movimiento atómico.

En una época en que las disertaciones debían ser escritas estrictamente sobre los clásicos, era natural sobreponer los intereses de la problemática contemporánea en ellas. No hay duda de que Marx en realidad estaba problematizando el materialismo y el idealismo contemporáneos. Además, su Epicuro recuerda a Kant, quien criticó tanto a Hume como a Leibnitz desde su *intermundo*. En esta fase, Marx era el kantiano por excelencia.[197] Pero esto no se debe a que Marx siguiera conscientemente a Kant. Más bien es lo contrario. Fue su propio compromiso lo que lo acercó a Kant. (Aunque Marx fue literalmente kantiano en sus primeros estudios sobre la filosofía del derecho, no estoy aludiendo a su correspondencia). Se debió a que el mismo Marx vivió la *transcrítica*. En el "Prólogo a la primera edición" de *El capital*, uno observa la misma mirada:

> La forma de valor, cuya figura acabada es la forma de dinero, es sumamente simple y desprovista de contenido. No obstante, hace más de dos mil años que la inteligencia humana procura en vano desentrañar su secreto, mientras que ha logrado hacerlo, cuando menos aproximadamente, en el caso de formas mucho más complejas y llenas de contenido. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las células que lo componen. Cuando analizamos las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y los otros. Para la sociedad burguesa la forma de mercancía, adoptada por el producto del trabajo, o la forma de valor de la mercancía, es la forma celular económica. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras minucias y sutilezas. Se trata, en efecto, de minucias y sutilezas, pero de la misma manera que es a ellas a las que se consagra la anatomía micrológica.[198]

Lo que distingue a *El capital* de trabajos anteriores radica en la introducción de un punto de vista microscópico con respecto a la teoría de la forma de valor. Esto no existía aún en los *Grundrisse* de los 1850 o en la *Contribución a la crítica de la economía política* de principios de los 1860. Uno debiera leer la micro diferencia entre *El capital* y estos trabajos previos porque "lo que se puede probar en lo pequeño es aún más fácil de mostrar cuando

se toman las relaciones en dimensiones mayores". La convicción de que el quiebre más importante de Marx sólo ocurrió una vez, nos ha hecho pasar por alto qué tan crucial fue este vuelco.

Aquí tenemos otro ejemplo al respecto del movimiento en el pensamiento de Marx, escrito en 1843, antes de los *Manuscritos de economía y filosofía*:

> Al analizar las situaciones concernientes al Estado, se puede caer demasiado fácilmente en la tentación de pasar por alto la naturaleza objetiva de las circunstancias y explicar todo por la voluntad de las personas que actúan. Hay circunstancias, sin embargo, que determinan tanto las acciones de las personas privadas como las de ciertos funcionarios, y que son tan independientes de ellos como el sistema respiratorio. Si uno se coloca desde un comienzo en esta perspectiva objetiva, no se supondrá que la buena o mala voluntad están ni de una parte ni de la otra, sino que se verán actuar circunstancias donde a primera vista sólo parecían actuar personas. Una vez demostrado que la situación hace necesaria una cosa, no resultará ya difícil descubrir en qué circunstancias externas ha surgido realmente y en cuales no ha podido surgir, aunque ya existiera necesidad de ella. Esto podrá determinarse aproximadamente con la misma seguridad con la que el químico determina en qué condiciones externas se combinarán elementos afines.[199]

En el prefacio de *El capital* ya está prefigurada esta postura, en la que Marx explica su propósito de mirar tanto al capitalista como al terrateniente como 'personificaciones' de las categorías económicas, y, por tanto, el de no cuestionar su voluntad subjetiva y su responsabilidad moral. Aquí, "su posición histórica" está claramente presentada, y es completamente irrelevante para la 'influencia de Feuerbach' y para el 'residuo del pensamiento hegeliano' —sin importar qué tan crucial eran éstos para Marx—. Pero lo que pretendo decir no es que Marx fuera consistente desde el principio. Al contrario, yo creo que el pensamiento de Marx debe ser leído haciendo referencia a las "micro diferencias" que se hallan en las similitudes y las proximidades.

Finalmente, *El capital* es indudablemente el logro más importante, a lo largo de su vida, de su trabajo, pero uno no debiera considerarlo su 'posición definitiva'. Esto no se debe simplemente a que el libro quedó inconcluso, sino, de un modo más importante, a que Marx siguió criticando los discursos dominantes de los sistemas *desde un plano externo*, constantemente transponiendo y desplazándose. Con todo, la posición externa no es algo que exista

sustantivamente. Este plano es la diferencia o el intersticio que se halla entre los discursos que derogan cualquier posición. Aquí, es crucial el trabajo transcrítico hecho a nota de pie, en el que enfrenta el idealismo a la heterogeneidad histórica, y contrapone, al mismo tiempo, el empirismo al poder autónomo de la categoría que constituye la realidad. Esta rápida transposición finalmente excede a cualquier sistema de pensamiento que pueda atribuírsele (y debido a que sus afirmaciones son habitualmente invertidas de acuerdo con los contextos, uno podría inducir cualquier pensamiento que se le antoje a partir de él). Es contraproducente ver una doctrina en su trabajo; su pensamiento y su práctica radica en su transcrítica. Finalmente, más que un académico de filosofía y de economía política, Marx era un periodista crítico.

4.5 Marx y los anarquistas

Otro aspecto de la ambigüedad de Marx es su relación con los tres anarquistas: Bakunin, Proudhon y Stirner. Bakunin de un modo incisivo catalogó a Marx como un pensador autoritario y dictatorial, lo cual se volvió una reputación bien establecida entre los anarquistas posteriores. En cambio, los marxistas consideraron que Marx fue un pensador que negó por completo al anarquismo. Pero los dos pasaron por alto una "diferencia sutil" en la crítica marxiana del anarquismo. Por ejemplo, Bakunin atacó a Marx junto con los lassanianos: "Tal es el programa de Lassalle, tal es el programa del partido socialdemócrata. En el fondo no es a Lassalle, sino a Marx a quien pertenece ese programa, que lo desarrolló ampliamente en su célebre *Manifiesto del partido comunista* publicado por él y Engels en 1848... ¿No está claro que el programa de Lassalle no se distingue en nada del programa de Marx a quien reconocía como a su maestro?"[200] Seguramente fue un gran malentendido o incluso una calumnia total; Bakunin ignoró el despliegue del pensamiento de Marx durante los años 1860 y 1870.

Marx era un crítico de la idea (esto es, el programa de Gotha de Lasalle) de que el Estado debía proteger y fomentar la producción cooperativa. Marx fue claro: "El hecho de que los trabajadores quieran sentar las bases de la producción cooperativa a escala social y en primer término en su propia casa, o sea, a escala nacional, sólo significa que trabajan en la perspec-

tiva de la transformación de las condiciones actuales de la producción ¡y eso no tiene nada que ver con la fundación de sociedades cooperativas con ayuda estatal! Ahora bien, por lo que se refiere a las sociedades cooperativas actualmente existentes, *sólo* tienen valor en la medida en que son obra de los propios trabajadores, en la medida en que ni dependen de los gobiernos ni están bajo la protección de los burgueses".[201] En otras palabras, Marx hace hincapié en que la asociación de cooperativas debe tomar el lugar del Estado, en lugar de que los movimientos cooperativos sean dirigidos por el Estado, donde se marchitarían el capital y el Estado. Y dejando de lado esta clase de proposición de principio, Marx nunca dijo nada particular con respecto a futuras perspectivas. Marx alabó la Comuna de París lograda principalmente por los proudhonistas, y vio en ella un "posible comunismo": "Ahora bien, si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de sustituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, más que comunismo, comunismo 'realizable'?"[202] Una asociación de este tipo debe diferir fundamentalmente tanto de la comunidad tradicional como de una organización centrada en el Estado. Debe corresponder a lo que Marx llamó "lo social", es decir, a la forma en la que los que alguna vez salieron de las comunidades se reagrupan en un nivel distinto. En este sentido, el comunismo es un proyecto para cambiar las relaciones sociales, que se formaron como resultado del movimiento acumulativo del capital, en *una asociación de productores libres e iguales*, y más aún, en una asociación global de las asociaciones. En el tercer volumen de *El capital*, Marx evaluó sumamente bien las cooperativas junto con las sociedades financieras. Consideró que las sociedades financieras son la "abolición *[Aufhebung]* del capital como propiedad privada dentro de los límites del propio modo capitalista de producción".[203] Esto se debe a que las sociedades financieras abolieron la integridad previa de los capitalistas mediante la separación del capitalista y del administrador. Sin embargo, ésta sólo es una abolición pasiva del sistema capitalista. La abolición positiva (superación) es descubierta por Marx en la cooperativa de productores, en la que ellos son tanto trabajadores como accionistas de las mismas. En este contexto, Marx habló de una nueva fase de la "propiedad individual" frente a la "propiedad privada".

> El modo capitalista de producción, resultante del modo capitalista de producción, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio. Pero la producción capitalista genera, con la necesidad de un proceso natural, su propia negación. Es la negación de la negación. Esta no restaura la propiedad privada, sino la propiedad individual, pero sobre la base de la conquista alcanzada por la era capitalista: la cooperación y la propiedad común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo.[204]

¿Qué significa esta diferencia entre "propiedad privada" y "propiedad individual"? La posesión privada es equivalente a la posesión estatal precisamente porque la moderna posesión privada fue otorgada por el Estado absolutista a cambio de impuestos. Entonces, abolir la propiedad privada a través de la posesión estatal es una falacia total. La abolición de la propiedad privada debe ser la abolición del Estado mismo. Para Marx, el comunismo significaba el establecimiento de un nuevo tipo de *propiedad individual*, y esto se debe a que consideraba que el comunismo era equivalente a una asociación de cooperativas de productores.

Dicha visión evidentemente está basada en Proudhon, puesto que su libro *Qu'est-ce que la propriété?*, alabado por el joven Marx, se hizo famoso por su resuelta definición: "la propriété, c'est le vol". Sin embargo, Proudhon no negó la propiedad en lo general. Lo que negó fue la obtención de un ingreso sin trabajar. Entonces, distinguió entre la posesión y la propiedad e insistió en abolir la propiedad. Creía que esta revisión cambiaría cada aspecto de las instituciones sociales: la ley, la política y la economía.

Además, nunca identificó las ganancias que no han sido ganadas con el saqueo feudal. A lo que él llamó las ganancias no merecidas, más bien, forman parte intrínseca del modo de producción capitalista. Por ejemplo, a cada trabajador se le paga un salario por su trabajo, pero no por el trabajo conjunto o el aumento de producción debido a su "fuerza colectiva", la cual se va al capitalista.

Adam Smith consideró que esto era una fuente legítima de ganancia, pero Proudhon la consideró como un robo. Por su cuenta, los ricardianos de izquierda en Gran Bretaña lo habían llamado la explotación del plusvalor. Mientras que esto motivó un intenso movimiento político de los trabajadores, en Francia, Proudhon más bien estaba en contra de la actividad política, advocando por una asociación de los trabajadores gracias a la cual no pu-

dieran ser robados, y al mismo tiempo por un aumento de la productividad gracias al trabajo cooperativo. Creía que la expansión de dicho sistema de intercambio ético-económico remplazaría al capital y al Estado.

Bajo esta luz, resulta que Marx nunca abandonó las ideas básicas que aprendió de Proudhon desde su juventud. Lo que llamó la "propiedad individual", a diferencia de la propiedad privada, no es otra cosa más que lo que Proudhon llamó la "posesión". Marx sí criticó a Proudhon, pero su relación no debiera ser considerada desde la contraposición tardía del marxismo y el anarquismo, puesto que entre estas dos teorías hay una compleja reciprocidad. Con el fin de entender esta situación, debiéramos considerar la fisura entre el sistema discursivo en Gran Bretaña, Francia y Alemania, y las sociedades reales en ellos (precisamente tal como las presentó Marx en *La ideología alemana)*.

En el siglo diecinueve, en Gran Bretaña comenzó el movimiento laborista y las cooperativas bajo la influencia de los ricardianos de izquierda, quienes tomaron la idea del plusvalor de la teoría del valor trabajo de Ricardo, mucho antes de que Proudhon tomara la idea del "robo-ganancia" de Smith: unos ejemplos de estas obras son *Economía política y moral práctica* (1827) de Thomas Hodgskin, *Investigación sobre los principios de la distribución de la riqueza más conducente a la felicidad* (1824) de William Thompson. Esto dio lugar al movimiento cartista.

Otra razón por la que Proudhon creyó que era posible disolver el capital y el Estado mediante la asociación de trabajadores sin las luchas políticas de los trabajadores, fue que, en la década de 1830 en Francia, el capitalismo industrial no se había desarrollado por completo y sólo había unos pocos trabajadores industriales. El sansimonismo, que en aquella época era predominante, advocaba por el desarrollo de la industria y por la redistribución de la riqueza para los trabajadores: fue el precursor del corporativismo. De hecho, en Francia, la gran revolución industrial tuvo lugar en la época de Luis Bonaparte, el sansimonista que se apropió de los socialistas. En cambio, Proudhon se opuso resolutamente a dicho Estado socialista, tal como Marx objetó el Estado socialista de Lasserl, quien se conformó con el Estado capitalista de Bismarck.

Mientras tanto, en Alemania, el capitalismo industrial no existía aún, así como tampoco existía un movimiento socialista en los años 1830. Sólo existían como ideas al punto de que un libro introductorio escrito por Lorenz von Stein, *El socialismo y el comunismo hoy en día en Francia*,[205] tuvo una

gran influencia. Los hegelianos de izquierda fueron, en una sola palabra, poco más que un movimiento de los filósofos afectados por el socialismo y por el comunismo francés. El movimiento presentó mayor y fundamentalmente una crítica a Hegel. La filosofía hegeliana fue una ideología de Estado dominante, y lo que es más, el mismo Hegel estaba bien informado sobre la economía clásica y hasta la criticó en términos filosóficos en su sistema, afirmando que el Estado es una razón que trasciende toda contradicción y disrupción causada por la sociedad civil en cuanto un sistema de necesidades.

Todos los hegelianos de izquierda, liderados por Feuerbach, asumieron una posición crítica frente a Hegel. Feuerbach se llamó a sí mismo un comunista, con el fin de ensayar una interpretación filosófica alemana del comunismo francés. Sin embargo, otros filósofos jóvenes, motivados por él, extendieron la crítica feuerbachiana a la esfera sociopolítica. Por ejemplo, Marx criticó la *Filosofía del derecho* de Hegel valiéndose de la crítica feuerbachiana del cristianismo. Feuerbach afirmó que el hombre, un ser sensitivo, había enajenado su propio ser genérico (esencia comunitaria) en el espectro de Dios y debía recuperarlo. Del mismo modo, Marx consideró que los seres humanos son seres esencialmente genéricos sólo en un Estado político (la democracia parlamentaria) en tanto que fantasía comunitaria, mientras que en la sociedad civil (el Estado social) en realidad persiguen sus propios intereses, donde la desigualdad y la represión son el resultado. Consideró que este abismo es una autoalienación. Pero, para abandonar una fantasía tal y alcanzar realmente el ser comunitario, será necesario transformar a la sociedad civil y abandonar la economía capitalista. Aquí es necesario subrayar el hecho de que Marx no estaba de acuerdo con la idea de abolir la economía capitalista por medio del Estado. Derivó esta posición de la de Hegel, la cual posteriormente fundamentó al Estado capitalista y al Estado socialista. Mientras tanto, el objetivo de Marx fue abolir el Estado político mismo, y para este propósito, precisamente, era necesario reconstituir la sociedad civil, la cual ha sido absorbida por la economía capitalista bajo la forma del Estado social. En esencia, ésta fue la misma idea de los anarquistas, a los que Marx nunca olvidó. Sin embargo, Marx no había desarrollado, en esta época, una mira concreta o práctica para su realización; su pensamiento aún giraba en torno al concepto del ser genérico, y no sobrepasaba necesariamente la filosofía de Feuerbach. No es sorprendente que, para Max Stirner, Marx, hasta ese momento, parecía ser un seguidor de Feuerbach. Además, en esa época Marx era un admirador de Proudhon.

Sin tomar en cuenta este contexto, no sería claro por qué Stirner (en *El único y su propiedad)* criticó no sólo a Feuerbach sino también a Proudhon. Stirner afirmó que lo que Feuerbach llamó el Hombre fue una versión disfrazada de Dios o del Espíritu, en el que este yo (deíctico) hacía falta terriblemente. Hizo una observación similar respecto a Proudhon:

> Feuerbach nos enseña que desde el momento en que uno invierte la filosofía especulativa, es decir, que se hace sistemáticamente del predicado el sujeto, y recíprocamente del sujeto el objeto y el principio, se posee la verdad desnuda y sin velos. Sin duda, abandonando así el punto de vista estrecho de la religión, abandonamos al Dios que en este punto de vista es sujeto; pero no hacemos más que trocarlo por la otra faz del punto de vista religioso: lo moral. No decimos ya, por ejemplo, Dios es el amor, pero sí que el amor es divino...[206]

Asimismo:

> Desde hace un siglo, la piedad ha sufrido tantos asaltos, ha oído tan a menudo reprochar a su esencia sobrehumana el ser simplemente inhumana, que no dan tentaciones de atacarla. Y, sin embargo, si se han presentado adversarios para combatirla, fue, casi siempre, en nombre de la moral misma, para destronar al ser supremo. Así, Proudhon no duda en decir: "Los hombres están destinados a vivir sin religión, pero la moral es eterna y absoluta". ¿Quién osaría hoy atacar a la moral?[207]

Stirner sostiene que en Proudhon el Estado está negado, pero sólo para ser remplazado por la sociedad, lo general, donde *este Yo* es ignorado, mientras que el Yo —sólo en cuanto miembro de la sociedad— es reconocido. Calificó *este Yo* como "mío", lo que suena similar a "mi propiedad", un retroceso. Sin embargo, debiera señalarse que esto fue expresado estrictamente como una respuesta al libro *¿Qué es la propiedad?*, de Proudhon. De hecho, no tiene nada que ver con "la propiedad": "la libertad es y sigue siendo una aspiración, una elegía romántica, una esperanza cristiana del porvenir y del más allá; la individualidad es una realidad que por sí misma suprime toda traba a la libertad, por lo mismo que los molesta y les cierra el camino... El individuo es radicalmente libre *(der Eigene),* libre de nacimiento; el libre, por el contrario, sólo anhela la libertad, es un soñador y un iluso".[208] Es decir, para Stirner la libertad no es algo que haya que poseer. En otro lado la

llama la Nada. Aquello a lo que llama la unicidad no significa simplemente la singularidad, el hecho de que cada uno es uno mismo a su propio modo, y no simplemente un talento particular.[209]

Stirner afirma que es un egoísta. Al mismo tiempo, insiste en que los así llamados egoístas no lo son en un sentido estricto, puesto que están poseídos por sus deseos e intereses, es decir, no son ellos mismos. Por lo tanto, para él no es contradictorio buscar la asociación, aunque sostenga, al mismo tiempo, el egoísmo. Más bien, habría dicho que sólo los egoístas son los que forman asociaciones y que las asociaciones debieran ser de tal manera. Stirner intuyó en la asociación de Proudhon a la 'iglesia' y a la 'comunidad'; con este sesgo crítico, propuso una nueva ética. Argumenta que, hasta este momento, los individuos han sido reconocidos sólo como miembros de una familia, del mismo grupo étnico, de la misma nación, de la misma especie; es decir, los individuos han sido reconocidos sólo mediante un ser superior, pero nunca simplemente como ellos mismos:

> Por amor a este ser superior, al Pueblo, se concedía algún valor a cada ciudadano. Del mismo modo que tú estás santificado a nuestros ojos por el Hombre que se manifiesta en ti como un fantasma, así también se estaba en aquel tiempo santificado por tal o cual otro ser superior: el Pueblo, la Familia, etc. Si yo te doy atenciones y cuidados, es porque te quiero, es porque encuentro en ti el alimento de mi corazón, la satisfacción de mi deseo; si te amo, no es por amor a un ser superior de quien seas la encarnación consagrada, no es porque vea en ti a un fantasma y adivine un Espíritu; te amo por el goce; es a ti a quien amo porque tu esencia no es nada superior, no es ni más elevada ni más general que tú; es única como tú mismo, porque tú lo eres.[210]

Stirner propuso la clase de ética que trata a los otros individuos que están realmente frente a nosotros como seres humanos libres, sin la mediación de un ser superior tal como la familia, la comunidad, la etnicidad, el Estado o la sociedad.[211] Esta ética nos lleva a una asociación de egoístas —su socialismo—. De otro modo, el socialismo resultaría en el predominio de la sociedad sobre los individuos. Por lo tanto, Stirner criticó la asociación de Proudhon como una comunidad que subordina a los individuos. No obstante, el socialismo de Proudhon era diferente de la clase de comunismo al que criticó Stirner. Negó la asociación en este sentido. Debe decirse que su socialismo era, más bien, una asociación de egoístas, como queda claro en el

texto tardío *El principio de la federación*: "el contrato social por excelencia es un contrato de federación definido en estos términos: Un contrato sinalagmático y conmutativo para uno o muchos objetos determinados, pero con la condición esencial de que los contratantes se reserven siempre una mayor parte de soberanía y de acción que la que ceden".[212] Sin embargo, en esa época, en los años 1840, no era todavía claro para él.

Mientras tanto, la importancia que tuvo en Alemania la crítica de Stirner a Feuerbach fue más bien filosófica. En efecto, los jóvenes hegelianos revirtieron el idealismo hegeliano. Pero nunca dudaron del pensamiento hegeliano que vio al individuo como un miembro de una categoría del ser superior. Rechazaron la substanciación de la noción general (en tanto que el Espíritu), pero lo postularon como un ser internalizado en el individuo. De esta manera, el ser superior (en tanto que lo general) permaneció. En cambio, Stirner consideró que el individuo es real, y consideró que la noción general es un espectro. Esto recuerda bastante a la afirmación nominalista en la que sólo el individuo es la sustancia, mientras que lo general sólo es una simple noción. Pero esto es diferente. De hecho, refutó tanto al realismo como al nominalismo. ¿Entonces, en qué medida es que su posición se distingue de la el nominalismo? A este respecto, "el único (propiedad)" de Stirner es sugerente. Por ejemplo, el nominalismo vio a la individualidad del individuo en el nombre propio, a decir, en la propiedad. No obstante, el nombre propio sobrepasa a la lógica del género individual (individualidad-generalidad). La problematización del nombre propio va más allá de la individualidad-universalidad, e inequívocamente hace referencia a la dimensión de la singularidad-universalidad (en cuanto socialidad). Después de todo, no solamente Stirner posicionó al individuo como la única sustancia, sino que además rechazó pensar al individuo en términos del género individual (generalidad). Por lo tanto, cuando comprendió que el ego es una singularidad, podría resultar en una asociación de los egoístas.[213] "En la asociación, Tú tienes todo tu poder, toda tu riqueza, y te haces valer en ella. En la sociedad, Tú y tu actividad son utilizados. En la primera, Tú vives como egoísta; en la segunda vives como Hombre, es decir, religiosamente; trabajas en la viña del Señor".[214]

Es sabido que *en La ideología alemana* Marx criticó sarcásticamente a Stirner, pero el libro no fue publicado contemporáneamente. Stirner fue rápidamente olvidado, no a causa de la crítica de Marx, sino debido a la revolución de 1848. Cuando Stirner fue revalorado a finales del siglo dieci-

nueve, la crítica de Marx a Stirner también llamó la atención. Sin embargo, puesto que fue leído dentro del esquema de oposición marxismo-anarquismo, la relación entre los dos no fue suficientemente considerada. Parece que la crítica de Stirner a Feuerbach jugó un papel para que Marx saliera del cerco del discurso hegeliano. De hecho, llevó a Marx hacia lo que Althusser llamó el "quiebre epistemológico". Marx escribió en 1845 después de que *El único y su propiedad* saliera a la luz: "Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana, pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales".[215]

Este 'hombre' es lo que Stirner llama un espectro. Marx escribió junto con Engels lo siguiente, como si respondieran a Stirner: "Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales como las engendradas por su propia acción".[216] Ahora, Marx comienza con los individuos, localizados en las relaciones sociales. Estamos situados dentro de múltiples relaciones, tales como el género, la familia, la clase, la etnicidad y la nacionalidad, las cuales se contradicen entre sí. Por ejemplo, soy el padre de mi hijo y el hijo de mi padre. Soy el maestro y el estudiante. Contrato personas y soy empleado de otros más, y así subsecuentemente. Mi esencia, es decir, *lo que soy* se define sólo por el conjunto de esas relaciones, mientras que la noción imaginaria del hombre en tanto que una esencia borra estas relaciones. Sin embargo, al mismo tiempo, soy una existencia que es diferente de la esencia determinada por esas relaciones sociales. Mi existencia es, después de todo, nada, en el sentido en que no posee un contenido positivo propio.[217] Sin embargo, este vacío —poseer nada— nos permite disentir de las relaciones dadas. Esto es a lo que Stirner llama mi propiedad.

¿Debiera seguir contraponiendo a Marx con Stirner?[218] Si lo hago, también caería en la problemática del marxismo versus el existencialismo. Debiera hacer lo contrario, es decir, considerar qué fue lo que se transmitió de Stirner a Marx. Aquí, lo importante es que del mismo modo en que Stirner tomó el carácter absoluto de *este Yo* (deíctico) poniendo entre paréntesis todas las relaciones, Marx, a su vez, tomó el carácter absoluto de las relaciones, las cuales no pueden ser borradas por la propia voluntad o por una idea propia, en particular, por la idea del Hombre. Marx se mantuvo en este reconocimiento en *El capital*, es decir, en su exhaustivo punto de vista de la

historia natural, el cual considera que los individuos están situados en los términos de estructuras relacionales.

Marx criticó a Stirner en *La ideología alemana* (1847) y a Proudhon en *La miseria de la filosofía* (1848). Pero este orden cronológico pasa por alto el hecho de que tanto Stirner como Marx aprendieron y dirigieron sus críticas hacia Proudhon. Al igual que otros jóvenes hegelianos, Marx se aproximó y criticó a la economía británica por medio del socialismo de Proudhon. En la época en que Marx escribió *La miseria de la filosofía*, Proudhon rechazaba en cierta medida la idea de una revolución política en la que la clase trabajadora tomara el poder, y sostenía que la expansión de un sistema libre de intercambio asociativo —por ejemplo, cooperativas de productores e intercambios bancarios sin interés— remplazaría al Estado y a la economía capitalista. Marx argüía que siempre que las clases y la oposición de clase permanezca, será imposible que la política se reduzca a la economía; la liberación de la clase trabajadora deberá darse por medio de una revolución política. Sin embargo, uno no puede entender toda la relación de Proudhon y Marx ateniéndose sólo a este periodo. Al poco tiempo, sus posiciones se revirtieron de alguna manera. En 1848 Proudhon participó en la revolución política. Mientras tanto, después de 1848, Marx encontró una esperanza en la cooperativa no capitalista de Gran Bretaña, donde los movimientos políticos de los trabajadores (el movimiento cartista y otros) alcanzaron su pico en 1848 y se volvieron apolíticos.

Uno no debe diferenciar a estos dos sentidos como la revolución política y la revolución social, como se ha hecho. Yo propongo reconsiderar y redefinirlas como la lucha que permanece dentro de la economía capitalista y la lucha que busca ex-scender la economía capitalista. Las dos son indispensables para la abolición de la economía capitalista, y es necesario ver de qué modo se relacionan la una con la otra. Para este fin, es necesario elucidar teóricamente la economía capitalista. Es claro que Proudhon no estaba consciente de esta problemática pero, en ese momento, tampoco lo estaba Marx.

Marx no rechazaba el asociacionismo de Proudhon; pero reconoció que sólo podría ser un movimiento parcial y complementario bajo el yugo del capital y el Estado. Proudhon se tomó la economía capitalista demasiado a la ligera. Siguiendo la teoría del valor, los economistas clásicos ingleses comprendieron al dinero sólo como un medio para designar el valor trabajo. Del mismo modo, Proudhon tomó al dinero con demasiada ligereza, tuvo el ingenuo objetivo de abolirlo y crear una organización de intercambio mutuo,

la cual, por medio de una moneda sin interés, seguiría el espíritu del dar y recibir. Marx, bajo la influencia de Proudhon, rechazaba la economía burguesa de Ricardo, pero en *La miseria de la filosofía* comenzó a apreciarla. El libro expresa la apreciación de Marx hacia el proyecto de Ricardo de analizar el sistema económico capitalista mediante la teoría del valor-trabajo:

> Ricardo nos muestra el movimiento real de la producción burguesa, que constituye el valor. Proudhon, haciendo abstracción de este movimiento real, "se devana los sesos" tratando de inventar nuevos procedimientos a fin de regular el mundo según una fórmula pretendidamente nueva, que no es sino la expresión teórica del movimiento real existente, tan bien expuesto por Ricardo. Ricardo toma como punto de partida la sociedad actual, para demostrarnos de qué manera ésta constituye el valor; Proudhon toma como punto de partida el valor constituido, para constituir un nuevo mundo social por medio de este valor… La determinación del valor por el tiempo de trabajo es para Ricardo la ley del valor de cambio: para Proudhon es la síntesis del valor de uso y del valor de cambio. La teoría del valor de Ricardo es la interpretación científica de la vida económica actual; la teoría del valor de Proudhon es la interpretación utópica de la teoría de Ricardo. Ricardo consigna la verdad de su fórmula haciéndola derivar de todas las relaciones económicas y explicando por este medio todos los fenómenos, inclusive los que a primera vista parecen contradecirla, como la renta, la acumulación de capitales, y la relación entre los salarios y las ganancias; esto es, en definitiva, lo que hace de su doctrina un sistema científico. [219]

Marx no está, necesariamente, revalorizando a Ricardo y degradando a Proudhon. Sólo pensó que, con el fin de superar la economía capitalista, primero era necesario comprender el sistema capitalista. En este sentido, *La miseria de la filosofía* es el comienzo del camino de Marx hacia *El capital*. Para Marx, Proudhon estaba ciego ante la dinámica del capitalismo que incesantemente transforma las relaciones sociales, puesto que no cuestionó el hecho de que los "individuos libres" como tales son producto de la economía de mercado. Por ejemplo, el concepto de "masas" de Proudhon o "pueblo" no involucra relaciones socioeconómicas. Después de haber sido exiliado a Bélgica en 1858, Proudhon publicó *El principio de la federación* (en 1863) con el fin de criticar a los antiguos socialistas que cayeron en un nacionalismo y en un centralismo. Aunque este trabajo apuntó a la antinomia entre la autoridad y la libertad, no logró entender por qué el pueblo

apoyó al emperador Bonaparte. Proudhon lo vio como la naturaleza del pueblo mismo.

> La organización del gobierno liberal o democrático es más complicada y más sabia que la del gobierno monárquico; su práctica es más trabajosa y menos fulgurante que la de éste y, en consecuencia, también es menos popular. Las formas del gobierno libre casi siempre fueron consideradas aristocráticas por las masas, que a menudo han preferido el absolutismo monárquico. De ahí la especie de círculo vicioso en que giran y girarán aún por largo tiempo los hombres de progreso. Naturalmente, los republicanos reclaman libertades y garantías para mejorar la suerte de las masas, y es por eso que deben buscar el apoyo del pueblo. Pero siempre es el pueblo quien, por desconfianza o indiferencia a las formas democráticas, pone obstáculo a la libertad.[220]

Aquí hay un reconocimiento que Bakunin no pudo haber tenido. Sin embargo, es bastante raro que, después del intricado análisis de Marx de las relaciones sociales y del sistema parlamentario en *El dieciocho Brumario*, Proudhon adscribiera la totalidad del problema a la naturaleza del pueblo. Proudhon está explicando cómo Bonaparte se volvió emperador meramente por la inclinación del pueblo a admirar la autoridad. Cuando Proudhon publicó esto, Marx estaba escribiendo el *corpus* de lo que más adelante fue editado y publicado como el tercer volumen de *El capital*, esforzándose por entender por qué el capital y el Estado perduran tan tenazmente. Sin embargo, esto no significa en lo más mínimo que Marx negará el asociacionismo de Proudhon. Esto no significa que las ideas de Proudhon sobre la cooperativa y el intercambio bancario fueran obsoletas. Al mismo tiempo que aprobó estas ideas, o bien precisamente debido a su aprobación, Marx criticó a Proudhon. La crítica de Marx hizo hincapié en este punto en sus "Instrucciones para los delegados del congreso de Ginebra":

> La Asociación Internacional de los Trabajadores se propone unir, llevando a un mismo cauce, los *movimientos espontáneos* de la clase obrera, pero, de ninguna manera, dictarle o imponerle cualquier sistema doctrinario. Por eso, el Congreso no debe proclamar uno u otro *sistema especial* de cooperación, sino que ha de limitarse a la enunciación de algunos principios generales.
>
> (a) Nosotros estimamos que el movimiento cooperativo es una de las fuerzas transformadoras de la sociedad presente, basada en el antagonismo de

> clases. El gran mérito de este movimiento consiste en mostrar que el sistema actual de *subordinación del trabajo* al capital, sistema despótico que lleva al pauperismo, puede ser sustituido con un sistema republicano y bienhechor de *asociación de productores libres e iguales*.
>
> (b) Pero, el movimiento cooperativo, limitado a las formas enanas, las únicas que pueden crear con sus propios esfuerzos los esclavos individuales del trabajo asalariado, jamás podrá transformar la sociedad capitalista. A fin de convertir la producción social en un sistema armónico y vasto de trabajo cooperativo, son indispensables *cambios sociales generales*, *cambios de las condiciones generales de la sociedad*, que sólo pueden lograrse mediante el paso de las fuerzas organizadas de la sociedad, es decir, del poder político, de manos de los capitalistas y propietarios de tierras a manos de los productores mismos.
>
> (c) Recomendamos a los obreros que se ocupen preferentemente de la *producción cooperativa*, y no del *comercio cooperativo*. Este último no afecta más que la superficie del actual sistema económico, mientras que la primera socava sus cimientos.
>
> (d) Recomendamos a todas las sociedades cooperativas que conviertan una parte de sus ingresos comunes en fondo de propaganda de sus principios, tanto con el ejemplo, como con la palabra, a saber, contribuyendo al establecimiento de nuevas sociedades cooperativas de producción, a la par con la difusión de su doctrina.
>
> (e) A fin de evitar la degeneración de las sociedades cooperativas en simples sociedades burguesas por acciones (*sociétés par actions*), los obreros de cada empresa, independientemente de si están asociados o no, deben cobrar igual parte de los ingresos. Podemos consentir, a título de compromiso puramente temporal, que los asociados cobren, además, un interés mínimo.[221]

Aquellos marxistas que creyeron que el primer paso hacia el comunismo es la economía planificada por el Estado, desatendieron tanto a las cooperativas de productores (o cooperativas de producción) como a las cooperativas de consumo (tiendas cooperativas). Los movimientos cooperativistas que en su origen fueron conceptualizados desde Robert Owen por los utopistas, ganaron popularidad en los años 1860 en Inglaterra después de innumerables obstáculos. Marx no solamente nunca los negó, sino que vio en ellos un “posible comunismo” en la asociación de productores libres e iguales. Al mismo tiempo, Marx señaló el límite de los movimientos cooperativistas; los cuales constantemente se enfrentan a una severa competencia con el ca-

pital. Sus opciones son, o bien limitarse parcialmente al área de producción en la que el modo capitalista de producción apenas se está desarrollando, o bien transformarse en una sociedad financiera, o, por último, verse derrotados por la competencia y declararse en bancarrota. Por lo tanto, "A fin de convertir la producción social en un sistema armónico y vasto de trabajo cooperativo son indispensables *cambios sociales generales*, *cambios de las condiciones generales de la sociedad*, que sólo pueden lograrse mediante el paso de las fuerzas organizadas de la sociedad, es decir, del poder político, de manos de los capitalistas y propietarios de tierras a manos de los productores mismos".

Es en vano decir que, como queda claro en su crítica a Lasalle, no se trata de fomentar las sociedades cooperativas con la ayuda del Estado. Transferir el poder del Estado a los productores no significa que lo hayan tomado, sino que lo han abolido. Las "asociaciones de asociaciones" deben tomar el lugar del Estado.

Como lo he mencionado anteriormente, Bakunin pensó que la idea de Lasalle se había derivado de Marx. Pero no hay nada más ajeno a Marx que recurrir al poder estatal, y en cambio Lasalle sí lo hace. No obstante, Marx también se diferencia de Bakunin en el aspecto de que él asumió un *centro* para integrar las múltiples asociaciones, y al mismo tiempo rechazó el centro del poder estatal. ¿Es esto un autoritarismo? De acuerdo con Proudhon, el anarquismo no es anárquico (caótico), más bien es organizado: es aún un modo de gobierno. Aunque reconoce que la expresión "gobierno anárquico" es de alguna manera contradictoria y suena absurda, Proudhon insiste en que la anarquía es una forma de gobierno, es decir, un auto-gobierno o una autonomía. También definió el anarquismo como la idea de reducir las funciones políticas a funciones industriales, y que en este orden social surgen aquellas formas que no son más que transacciones e intercambios.[222] Bajo esta luz, la idea de Marx de convertir la producción social en un sistema amplio y armónico de trabajo libre y cooperativo no se contradice con la idea de Proudhon, pues nada tiene que ver con el control estatal.

Cabe destacar que Proudhon consideraba que la autoridad y la libertad no solamente son contradictorias, sino que forman una antinomia. Lo cual significa que las dos proposiciones son válidas; la tesis es: *debe ser el centro*, la antítesis: *no debe haber un centro*. Por ejemplo, los anarquistas desafían a toda autoridad, pero puesto que esta posición sólo provoca el caos, entonces terminaría por ayudar a la autoridad para reafirmarse. Proudhon creía

haber encontrado en la asociación el principio que superaría esta antinomia (a la cual llamó la "federación" en sus últimos años.) "Resuelve todas las dificultades implicadas al buscar acuerdo entre la libertad y la autoridad. Con ella, no hay ya temor de abismarse en las antinomias gubernamentales".[223] Sería un nuevo sistema que resolvería la antinomia entre la libertad y la autoridad.

En el mismo libro, previamente dijo:

> Equilibrar dos fuerzas (autoridad y libertad) es someterlas a una ley que las ponga de acuerdo y en respeto recíproco. ¿De dónde vendrá ese nuevo elemento que sea superior a la Autoridad y a la Libertad y pueda ponerlas de acuerdo para dominar el sistema? Del contrato cuyo tenor hace derecho y se impone igualmente a los dos poderíos rivales.[224]

Por lo tanto, cuando Marx criticó a Bakunin, no lo hizo como un autoritario; más bien consideró la antinomia señalada por Proudhon mucho más seriamente que él. Es más, Marx alabó la Comuna de París, llevada a cabo principalmente por los proudhonistas, a partir de la cual fundó la visión de "un posible comunismo". Marx estaba buscando un método para alcanzar una libertad sin provocar el caos ni un Estado autoritario.

En el manuscrito de Marx para el tercer volumen de *El capital* se lee lo siguiente:

> Wird gesagt, daß nicht allgemeine Ueberproduction, sondern Disproportion innerhalb der verschiednen Produktionszweige stattfinde, so heißt das weiter nichts als daß innerhalb der kapitalistischen Productionszweige die Proportionalität darstelt, indem hier der Zusammenhang der Produktion als blindes Gasetz auf die Productionsagenten wirkt, sie nicht als assozierter Verstand ihn ihrer gemeinsamen Controlle unterworfen haben.[225]

Se traduce del siguiente modo:

> Si se dice que dentro de los distintos ramos de la producción no se da una sobreproducción general, sino sólo una desproporción, ello no significa sino que, dentro de la producción capitalista, la proporcionalidad entre los diversos ramos de la producción se establece como un proceso constante a partir de la desproporcionalidad, puesto que aquí la interconexión de la producción gene-

> ral funciona como una ley ciega que se impone en los agentes de la producción, los cuales no someten a su control colectivo el proceso productivo como si fuera su *intelecto asociado [assozierter Verstand].*[3]

Tal como el filósofo japonés Minoru Tabata señaló, Engels alteró este pasaje al editar *El capital*:

> Wird gesagt, daß nicht allegemeine Überproduktion, sondern Disproportion innerhalb der verscheidnen Produktionszweige stattfinde, so heißt dies weiter nichts, als daß innerhalb der kapitalistischen Produktion die Proportionalität der einzelnen Produktionszweige sich als beständiger Prozeß aus der Disproportionalität darstellt, indem hier der Zusammenhang der gesamten Produktion als blindes Gesetz den Productionsagenten sich aufzwingt, nicht als von ihrem assozüerten Verstand begriffners und damit beherrschtes Gesetz den Produktionsprozeß ihrer gemeinsamen Kontrolle unterworfen hat. [226]

Esto es igual a la versión hoy en día disponible en español:

> Si se dice que dentro de los diversos ramos de la producción no se da una sobreproducción general, sino una desproporción, ello no significa sino que, dentro de la producción capitalista, la proporcionalidad entre los diversos ramos de la producción se establece como un proceso constante a partir de la desproporcionalidad, al imponérsele aquí la relación de la producción global, como una ley ciega, a los agentes de la producción, y no sometiéndose a su control colectivo como una ley del proceso de producción captada por su *intelecto asociado [assozierter Verstand],* y de ese modo dominada.[227]

La interpolación de Engels es casi criminal. Con su insistencia en la "ley", volcó la idea regulativa de Marx en una idea constitutiva de la problemática kantiana. Evidentemente, la posición de Engels es que la libertad equivale a un gobierno del conocimiento de la ley objetiva. En este contexto, *assozierter Verstand* no es más que la razón hegeliana, es decir la "razón combinada". Esto conlleva, inexorablemente, a la creencia de que el Estado-parti-

---

3 Nos basamos en la traducción del tomo III de *El capital*. No hay una traducción de los manuscritos a los que se refiere Karatani en español. Hicimos algunos cambios para adecuarnos al argumento de Karatani, basados en su traducción del fragmento citado en alemán. (n. de t.)

do-burócratas-razón controla el proceso económico. Por lo tanto, es posible decir que la idea del comunismo como un Estado centralizado surgió de Engels. En cambio, Marx nunca sugirió que la *assozierter Verstand* fuera establecida por medio de un golpe de Estado decisivo.[228] "La clase obrera sabe que debe atravesar diferentes fases de la lucha de clases. Sabe que la superación de las condiciones económicas de la esclavitud del trabajo por las condiciones de un trabajo libre y asociado sólo puede darse mediante la progresiva obra del tiempo".[229]

El término *assozierter Verstand* suena bastante extraño. Hay un problema en la traducción: puede ser traducido como un "entendimiento asociado" (de un modo kantiano) o bien como una "razón combinada" (de un modo hegeliano). El primer caso es comprensible cuando, por ejemplo, lo comparamos con el intento de Habermas de reinterpretar la razón como un consenso público comunicativo. Pero involucra asuntos significativos mucho más intricados.

El hecho de que Marx intencionalmente utilizara los términos de la filosofía alemana clásica demuestra aquí que la problemática está conectada con los problemas filosóficos previos que hacían referencia a la sensibilidad y a la razón o al empirismo y al racionalismo. Por ejemplo, la 'asociación' en la teoría de la organización política podría conectarse con el concepto de asociación de ideas de Hume —la fuente de la conclusión escéptica de Hume en la que no hay una mismidad consistente, un único ego—. Este puede ser el modelo de organización que carece totalmente de un centro. En contra de esta explicación, Kant sostuvo que, aunque no hay un ego sustancial como lo sostuvo Descartes, de todos modos, existe una "apercepción trascendental X" que integra las múltiples asociaciones. Kant se posicionó críticamente entre Descartes y Hume. Si es posible aplicar esta filosofía a la teoría de la organización política, podríamos comparar el Estado centralizado al gobierno de un sujeto cartesiano, mientras que el anarquismo asumiría la forma de una "asociación" humeana que desafía toda sustancia idéntica; y la función de la apercepción trascendental kantiana correspondería al "entendimiento asociado" *[assozierter Verstand]*.[230] Según Marx, la asociación es similar a la apercepción trascendental X —aquella que no debiera considerarse como un centro sustancial, tal como el Estado o un partido—. En este sentido, estando en medio de un arquismo (Lassalle) y de un anarquismo (Bakunin), Marx se propuso transcriticar, al mismo tiempo, a los dos. Por esta razón, Marx

algunas veces parece ser anarquista y otras *arquista*; esta ambigüedad o hasta ambivalencia no debe ser forzada en una síntesis, puesto que es en este giro en el que se halla la transcrítica. Y esto debe resolver la antinomia de la libertad y la autoridad.

Un anarquista tal como Bakunin niega todo poder y todo centro.[231] Esta idea toma por sentado la asunción tácita de que las masas, cuando están liberadas de la opresión, crearán un orden autónomo por medio de la libre asociación. Pero, como Proudhon lo advirtió, no ocurrirá de tal forma. Un proceso similar más bien generaría mayor fuerza muscular. Además, no hay garantía alguna de que en la libre asociación desaparezcan las diferencias entre las habilidades individuales y el amor por el poder. En cambio, debiéramos primero asumir que esto inexorablemente va a permanecer, y debiéramos conceptualizar un sistema en el que esto no funde un poder estático y un sistema de clases. Marx no escribió al respecto, pero al haber apreciado ampliamente la Comuna de París realizada gracias a la dirigencia proudhonista, percibió que ahí se había dado un paso adelante hacia un posible comunismo.[232] Esto fue consistente con su pensamiento anterior.

El joven Marx comenzó su intervención crítica con la crítica a la *Filosofía del derecho* de Hegel. Allí comprendió la separación entre la sociedad civil y el Estado político, la separación entre la persona privada y la persona pública que ocurre en el Estado moderno. Ahí, aunque los individuos son tratados equitativamente en tanto que personas públicas, pertenecen a relaciones de clases de la producción propias de la economía capitalista. En tanto que personas públicas, los individuos sólo pueden tener derechos legislativos o el derecho al voto, pero de ningún modo tienen derechos administrativos. La soberanía del pueblo sólo es real por el derecho al voto. Sólo véanse a las así llamadas naciones-Estado-democráticas; en las compañías y en las oficinas gubernamentales no son, de ninguna manera, democráticas. Marx pensó que, al cambiar a la sociedad civil (Estado social), sería posible abolir al Estado político. Desde un punto de vista más concreto, esto sólo es posible estableciendo un sistema donde el Estado social no sea nunca enajenado en un Estado político, donde un sistema de poder estático nunca se solidifique dejando fuera al Estado social (en tanto que una comuna). Lo que Marx detectó en la Comuna de París fue una forma concreta de esto, al cual llamó la "dictadura del proletario".

Por otro lado, el concepto de Lenin de "la dictadura del proletariado" resultó ser la dictadura de la razón del partido, la dictadura del sistema

burocrático. En consecuencia, el marxismo actual parece desviarse, ignorar, descartar o negar el concepto de la dictadura del proletariado. Pero si bien esta nueva tendencia del marxismo resulta en una democracia parlamentaria y se ve satisfecha por ciertas reformas desde dentro, es inútil. Ya no es necesario aferrarse a un concepto engañoso tal como el de una 'dictadura'; sin embargo, no se debiera olvidar que la falla histórica contiene una lección crucial. Sobra decir que la "dictadura del proletariado" de Marx es el concepto opuesto a la "dictadura de la burguesía", la cual se refiere a la democracia parlamentaria. Históricamente hablando, la democracia parlamentaria, surgida gracias al derrocamiento de la monarquía absoluta, es la forma suprema (la quintaesencia) de la dictadura burguesa. Entonces, una dictadura proletaria marxiana no adoptaría nada que se le parezca a la forma que han tomado las reglas previas a la dictadura burguesa: la dictadura feudal y la dictadura absoluta. El Estado ha inventado recursos con los que es posible prevenir la recurrencia de la dictadura: la separación de los poderes legales, administrativos y judiciales, así como el voto secreto. Sin embargo, la separación sólo es nominal. Se trata sólo del 'principio' defendido con el fin de darle sentido a la dualidad de la sociedad civil y el Estado político. En cambio, lejos de cualquier modo dictatorial, la dictadura del proletariado se propone abolir (superar) al poder estatal mismo. En consecuencia, éste debiera ser sumamente sensible al anclaje de cualquier estructura de poder.

La Comuna de París adoptó tanto un órgano legislativo como un órgano administrativo; en este sentido, la superación de la dualidad —sociedad civil/Estado político— fue general. Pero, aún dentro de un Estado social en el que la división/dualidad de las personas públicas y las personas privadas haya sido superada, la separación de los poderes legales, administrativos y judiciales permanecería. Con el fin de que la participación democrática sea respaldada constantemente, el Estado social debe ser sensible a la separación de los tres poderes (en un sentido distinto al de Montesquieu). La Comuna de París tuvo estos tres ministerios de poder. Es decir, también tuvo un sistema representativo y burocrático y una institución que le permitiera elegir y marginar a los funcionarios administrativos y judiciales. ¿Pero sería este alcance suficiente para prevenir toda fijación de los poderes administrativos, legales o judiciales, es decir, de la burocratización? Tal como Weber lo dijo en su *Politik als Beruf* (1919), el sistema burocrático es inevitable y necesario en aquellas sociedades donde la división del trabajo se ha desarrollado, y no puede descartase ingenuamente. Por consiguiente, debemos admitir que

incluso la *asociación* requiere un sistema representativo y burocrático, y que la diferencia de habilidades individuales y la voluntad de poder permanece. Excepto que será necesario impedir que el sistema de poder se fije a causa de ellos.

A este respecto, hay un elemento crucial que puede aprenderse de la democracia ateniense. La democracia antigua se estableció gracias al derrocamiento de la tiranía y se equipó con un recurso meticuloso para prevenir que reviviera la tiranía. La característica destacada de la democracia ateniense no es la participación directa de todos en la asamblea, como siempre se ha afirmado, sino un control sistemático del poder administrativo. El punto decisivo era el sistema de lotería: la elección de servidores públicos por lotería y la vigilancia de los actos de los servidores públicos por medio de un grupo de juristas que también han sido elegidos por lotería. Es interesante señalar que si bien fue Pericles quien ejecutó la reforma política para implementar esta idea, posteriormente cayó del poder por este mismo sistema. Mi planteamiento es que el núcleo del sistema, que fue inventado para impedir la fijación del poder en la democracia ateniense, no radica en la elección misma, sino en la lotería. La lotería funciona porque introduce la contingencia en el centro del sistema magnético de poder. El objetivo es agitar radicalmente las posiciones en las que tiende a concentrarse el poder; mediante un ataque repentino de la contingencia es posible evitar el atrincheramiento del poder en las posiciones administrativas. La lotería es el único mecanismo capaz de materializar la separación de los tres poderes. Si el sufragio universal por medio de un voto secreto, es decir, la democracia parlamentaria, es la dictadura de la burguesía, entonces la introducción de lotería debiera ser considerada como la dictadura del proletariado. La asociación de asociaciones o la *assozierter Verstand* necesariamente supone un centro; sin embargo, el centro se reemplaza constantemente por la contingencia; de este modo se desplaza a la centralidad del centro. *El centro existe y no existe al mismo tiempo*. O sea, es la forma concreta de la apercepción trascendental kantiana X.

Proudhon aprendió mucho de la democracia ateniense, pero criticó el sistema burgués del sufragio universal, refiriéndose a éste como “simplemente como una lotería”. Sin tomar en cuenta los matices despectivos unidos al término lotería, ésta no obstruye en los más mínimo el sistema electoral, sino que, para llevar al máximo su función, es su condición *sine qua non*. En cualquier clase de voto representativo —hasta el de una comuna— el

representado y el representante están divididos fijamente. Constantemente se elige al mismo grupo de personas y se devela una lucha entre las facciones. ¿Es posible elegir a todos los representantes mediante la lotería en todas las elecciones? Esto no es realista, pues el mismo sistema sería tan arbitrario que no podría ganar la confianza del pueblo. En Atenas, los generales no eran elegidos por lotería, pero eran remplazados a diario, por lo que podía evitarse la fijación del poder. Hoy en día, las instituciones sólo utilizan la lotería en los puestos que pueden ser realizados por cualquier persona pero que nadie quiere realizar, como los jurados. En otras palabras, la lotería se utiliza sólo en el caso en el que las habilidades de los candidatos son las mismas o no importan. Para nosotros, el objetivo de su uso es el contrario. La utilizaríamos con el fin de salvar las elecciones de la corrupción y elegir líderes *relativamente* talentosos.

Si consideramos estos ejemplos, para nosotros es preferible elegir los puestos más cruciales por medio de la lotería; es decir, primero que nada, elegir tres candidatos por medio del voto secreto (tres en una elección) y finalmente elegir uno por medio de la lotería. Debido a que el último estadio y el más crucial es determinado por medio de la contingencia, las disputas entre las facciones o los conflictos sobre la sucesión no tendrían sentido. Como resultado, un representante superior, si no es el mejor, tomaría el puesto. Es más, el elegido no podría presumir de su superioridad y poder, mientras que los que no fueron elegidos no tendrían razón para rechazar su colaboración. Esta clase de técnica política sería funcional e iría más allá del cliché “todo poder tiende a caer”. Empleada de tal forma, la lotería sería un método ideal para liberar al poder del anclaje del centro a largo plazo, y para elegir administradores y líderes capaces cuando sea necesario. En resumen, no debiera asumirse que el amor de la naturaleza humana hacia el poder cambiará algún día, o que la diferencia y la heterogeneidad de las habilidades individuales algún día desaparecerán. Incluso en los sistemas de producción o en las cooperativas administradas por los trabajadores, estos elementos se mantienen. Especialmente cuando los sistemas extracapitalistas de producción deben competir con las empresas capitalistas, se ven forzados a adoptar los principios organizativos de la corporación en aras del mejoramiento de la producción, o bien pierden y desaparecen. Desde el principio, nuestra organización debe asumir la existencia de una jerarquía, salvo que introduce una elección y una lotería para escapar del anclaje de la estructura de poder.[233]

La organización que pretende actuar en contra del Estado y del capitalismo debe introducir dentro de sí misma un recurso que introduzca la contingencia en el centro magnético del poder. Si no lo hace, entonces resultará lo mismo que a lo que pretende enfrentarse. Pero, de hecho, una variedad de actos civiles que han comenzado a negar la organización jerárquica centralista del poder desafortunadamente permanece dispersa y aún debe reunirse en una intervención colectiva. Por lo general ofrecen la fuente más confiable de votos para los partidos relativamente progresistas, y son incapaces de ejecutar acciones contrarias al capital y al Estado. Mientras tanto, sólo si introducimos la técnica política que ha sido trazada anteriormente, no habrá motivo para temer los peligros de la centralización.

5.

La crisis de la síntesis

5.1 La forma de valor como un juicio sintético: ex ante facto y ex post facto

El capital es un libro de economía política. Por esta razón, la mayor parte de los marxistas desvían su atención implícitamente hacia otros escritos con el fin de encontrar las ideas políticas o la filosofía de Marx. En otras palabras, han intentado interpretar *El capital* mediante una filosofía encontrada en otro lugar. Yo no comparto necesariamente la opinión de que el trabajo de Marx que no es *El capital*, puede ser ignorado; pero aun así insisto en que su filosofía, así como su idea de la revolución debe encontrarse en *El capital*.

En términos generales, la economía política es una ciencia que no puede reconocer el ente enigmático del intercambio humano (la actividad económica). Da por sentado el hecho de que la actividad económica es *sachlich* (objetiva) y clara, aunque considera que puede haber enigmas complejos y bizarros afuera, en otros dominios. Los economistas políticos creen más bien que pueden elucidar estos enigmas confiando en el conocimiento objetivo de la economía política. Por otro lado, no hay actividad humana que no sea un intercambio (comunicación). El estado, la nación y hasta la religión son formas de intercambio. En este sentido, es posible ver toda la actividad humana como una *actividad económica*. Desde esta perspectiva, el dominio de la economía política, el mundo organizado por el dinero o el crédito, es precisamente como el mundo organizado por los dioses y la fe, totalmente fantasmagórico, pero poderoso respecto a su habilidad para cegarnos y pisotearnos.

Los economistas clásicos han intentado acercarse al problema del valor de la mercancía desde la posición de ventaja del trabajo; han considerado que el dinero es simplemente un índice del valor-trabajo. Para ellos, no existía un enigma en el dinero. Con base en la experiencia que se fundamenta en la observación del naciente capitalismo industrial, desafiaron las formas previas del capital: el capital mercantil y el capital de interés. Entonces, Marx intervino, y se propuso reconsiderar el capital desde el punto de vista del capital mercantil y del capital de interés. Presentó la acumulación de capital utilizando la formula D-M-D' y se concentró especialmente en el capital de interés, es decir, en "la forma antedeluviana de capital".

> Hemos visto que el capital comercial y el capital que devenga interés son las formas más antiguas del capital. Pero está en la naturaleza de las cosas que el capital que devenga interés se presente, en la idea popular, como la forma *par excellence* del capital. En el capital comercial se produce una actividad mediadora, ya se le interprete como estafa, trabajo o como se quiera. En cambio, en el capital que devenga interés, el carácter autorreproductor del capital, el valor que se valoriza a sí mismo, la producción del plusvalor, se presenta en forma pura en cuanto cualidad oculta.[234]

La retrospección hacia "la forma más vieja del capital" no se debe a un interés histórico. Se deriva de una aguda conciencia de que la fórmula del capital mercantil y del capital de interés estaban trabajando y transformando el mundo en aquel momento. Regresó a la antigua forma, precisamente porque era imperativo develar que la noción de la 'economía de mercado' era una ideología del capital industrial, y lo hizo por medio de una retrospección:

> La fórmula [D-D'] misma expresa que el dinero no se gasta aquí como dinero, sino que sólo se lo adelanta, es decir que sólo es la forma dineraria del capital, capital dinerario. Además expresa que el fin último y determinante del movimiento es el valor de cambio y no el valor de uso. Precisamente porque la figura dineraria del valor es su forma de manifestación autónoma y tangible, la forma de circulación D...D', cuyo punto de partida y cuyo punto de llegada es el dinero real, expresa de la manera más contundente el motivo impulsor de la producción capitalista, el hacer dinero. El proceso de producción se presenta sólo como el eslabón intermedio inevitable, como el mal necesario para alcanzar el objetivo: hacer dinero. (Por eso a todas las naciones como modo

de producción capitalista las asalta periódicamente el vértigo de querer hacer dinero sin la mediación del proceso de producción.)[235]

Por lo tanto, el dominio de la actividad económica no puede estar limitado al intercambio de productos y servicios entre personas.

El joven Marx volcó la problemática de la crítica de la religión a la crítica de la economía política. Y, en *El capital*, descubrió que el mundo de la economía era el definitivo mundo de la religión: "A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de compresión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas".[236] Es decir, el problema esencial de la metafísica y la teología acecha en la mercancía.[237] Al hablar de una problemática económica, el Marx de *El capital* estaba, realmente, luchando con los problemas de la metafísica y de la teología más que en cualquier otro trabajo.

Adam Smith sostuvo que la mercancía consistía en un valor-uso y un valor de cambio. Pero para que dicha síntesis puede ser establecida, primero que nada, todas las mercancías deben intercambiarse con otras (equivalentes). Evidentemente, Smith pensó en la mercancía de un modo ex post facto. Para él, el valor de cambio equivale a la capacidad de compra, es decir, al poder-dinero; en otras palabras, cada mercancía ya es implícitamente dinero, y la moneda no es más que un denominador del valor. Y el valor de cambio está determinado por la cantidad de tiempo de trabajo gastado en la producción. Tanto Smith como Ricardo eliminaron el dinero, es decir, considerando que es inherente a cada mercancía. Esto es isomorfo al humanismo (de Feuerbach, por ejemplo), el cual niega a Dios, internalizándolo (en tanto que un ser genérico) en el individuo.

Del mismo modo que los economistas clásicos, también Marx afirmó que la mercancía tenía un valor de uso y un valor de cambio al mismo tiempo; la diferencia fue que la comprendió como una síntesis que puede ocurrir en el futuro. La vio ex ante facto. Visto de este modo, no existe una garantía de que la síntesis se realice. ¿Qué es lo que significa realmente esta diferencia, verla como ex post facto y ex ante facto? Será necesario analizar esto volviendo a Kant.

En *La crítica del juicio*, Kant distinguió entre "el juicio determinante", el cual categoriza hechos individuales concretos estableciendo leyes, del "juicio reflexionante", el cual persigue la universalidad que subsume los hechos excepcionales que aún no están categorizados por leyes establecidas. La difi-

cultad del juicio sintético se refiere evidentemente al segundo. La suposición de que el juicio reflexionante opera con suavidad sólo es posible gracias a "fes doctrinales *[doktrinalen Glauben]"*. Pero una vez que han sido verificadas de algún modo, el juicio reflexivo se transforma en un juicio determinante. Aquí es posible ver la distinción entre el reflexivo y el determinante como una diferencia análoga a la diferencia entre ex ante facto y ex post facto. Por ejemplo, la *Crítica de la Razón Pura* presenta una investigación ex post facto sobre las condiciones trascendentales con base en las cuales se establecen los juicios sintéticos, asumiendo, tentativamente que ya han sido establecidos. Esto toma, definitivamente, una posición ex post facto. Sin embargo, esto no significa que un juicio sintético pueda ser establecido fácilmente. Los juicios sintéticos son esencialmente especulativos, contienen un salto determinado, y son expansivos precisamente por el riesgo y por la falta de fundamento. Por otro lado, Kant reconoce la dificultad de un juicio sintético cuando ve las cosas desde una posición ex ante facto, por así decirlo. No es exagerado sostener que Kant se propuso reflexionar desde una posición ex ante facto, a excepción de sus reflexiones trascendentales.

Desde esta perspectiva, es obvio que Leibiniz habló desde una posición ex post facto cuando consideró las proposiciones de hecho como proposiciones analíticas; es decir: "cruzó el Rubicón" está contenido en el sujeto César. Lo mismo es cierto para Hegel, quien insistió en "el devenir de la esencia como resultado *[Wirkung]"*. Hegel descartó la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí, sosteniendo que era sólo la distinción entre "lo ya reconocido" y "lo que todavía no ha sido reconocido". El espíritu absoluto en tanto que el absoluto después del hecho o (el fin) le permitió omitir la cosa-en-sí. De este modo, todo devenir se realiza teleológicamente como una auto-realización del Espíritu. Para Kant, la metafísica y la filosofía especulativa significaba todo intento de probar lo que podía constituirse sólo como un *juicio sintético* mediante un *juicio analítico*. Pero esta crítica puede ser aplicada, en principio, a todo pensamiento ex post facto. De ser así, es posible decir que la metafísica es todo pensamiento que proyecta lo que ya ha sido alcanzado como un resultado (o ex post facto) hacia el futuro (ex ante facto). Por lo tanto, la crítica de Nietzsche a la metafísica tomó la forma de una genealogía: un escrutinio tardío sobre cómo un reconocimiento ex post facto se constituye como una perversión de la perspectiva. Pero la crítica trascendental de Kant ya había sido genealógica, puesto que buscaba revelar que el punto de partida del empirismo y el racionalismo

—la sensibilidad y el concepto— ya eran y siempre fueron el resultado final de la mediación gracias a una ‘forma simbólica’ determinada (Cassirer).

Ahora tenemos a Kierkegaard y Marx como los críticos más radicales de la síntesis ex post facto hegeliana. En sus respectivos contextos, los dos desatacaron que el *salto mortale* está contenido apodícticamente en el juicio sintético. Kierkegaard dijo que la especulación mira hacia atrás, mientras que la ética mira hacia delante. La primera es ex post facto, la segunda es ex ante facto. Para Kierkegaard, reconocer a Jesús como Cristo equivale al juicio sintético, “un hombre llamado Jesús es Dios”. Para Hegel, Jesús-como-Cristo fue probado por el hecho histórico de que la cristiandad se expandió; en cambio, Kierkegaard cuestionó si es posible conocerlo “contemporáneamente”, es decir, ex ante facto. Solamente la fe, como un *salto mortale,* nos permite ver a Jesús, el hombre, apareciendo “en toda su soledad” en calidad de Dios.

Kierkegaard comprendió al hombre como una síntesis de la finitud (sensibilidad) y la infinitud (entendimiento). Pero el yo no puede determinar el que la síntesis sea establecida o no; esto requiere una intervención del otro (en tanto que Cristo). Es decir, con el fin de que el yo realice una síntesis, el *salto mortal*e es una condición *sine qua non*. Kierkegaard llamó a esta síntesis la “dialéctica cualitativa”. Y aquí, lo que quiero sostener es que en *El capital* encontramos la misma dialéctica crítica, a pesar de que, por lo general, se considere que Marx es antagónico a Kierkegaard. La dialéctica de Marx no es una versión materialista de la dialéctica hegeliana, como se ha afirmado constantemente, sino que es una dialéctica cualitativa, la cual implica conscientemente la fisura crítica (en tanto que una crisis) del juicio sintético (en tanto que capital). El enfoque de Kierkegaard y de Marx apunta a una problemática universal —más allá de la diferencia de dominios, es decir, la religión, el arte, la economía política— sobre la facticidad-posterior y la facticidad-previa en el juicio sintético.[238]

Al considerar que la mercancía es valor de uso y valor, se asume una síntesis de lo sensible y de lo suprasensible, de lo finito y de lo infinito; y si no fuera por un salto, la síntesis no sería posible. Aquí Marx vio una antinomia.

> Todas las mercancías son no-valores-de-uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores. Por eso tienen todas que cambiar de dueño. Pero este cambio de dueños constituye su intercambio, y su intercambio las relaciona recíprocamente como valores y las realiza en cuanto tales. Las mercancías,

> pues, tienen primero que realizarse como valores antes que puedan realizarse como valores de uso.
>
> Por otra parte, tiene que acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores. Ya que el trabajo humano empleado en ellas sólo cuenta si se lo emplea en una forma útil para otros. Pero que sea útil para otros, que su producto satisfaga necesidades ajenas, es algo que sólo su intercambio puede demostrar.[239]

En otro lado, Marx dijo: "M-D. *Primera metamorfosis de la mercancía, o venta*. Como lo he indicado en otro lugar, el salto que el *valor* mercantil da desde el cuerpo de la mercancía al del oro, es el *salto mortale* de la mercancía. Si fracasa, la que se verá chasqueada no será precisamente la mercancía sino su poseedor".[240] En estricto sentido, la mercancía que no fue vendida y desechada, también fue defraudada. El que una mercancía sea valiosa o no lo sea se determina sólo después del *salto mortale* que ocurre en el intercambio. La mercancía que no es vendida está atrapada en la forma "de querer ser sí mismo en la desesperación" o de "la enfermedad mortal" de Kierkegaard. Es posible ver la mercancía como una síntesis entre el valor de uso y el valor de cambio sólo en la medida en que se vea desde una posición ex post facto, mientras que dicha síntesis no existe ex ante facto. El valor de una mercancía sólo puede llegar a ser después de que ha sido intercambiada por otra mercancía, un equivalente.

Lo que Marx quiso comprender como la "forma de valor" es la situación donde una mercancía realiza su valor sólo cuando se intercambia por otra mercancía. O sea, Marx le concedió importancia al valor de uso. Debido a que la economía clásica comenzó desde el resultado en el que éstas ya han sido equiparadas, no tuvo que preocuparse por la fase crucial donde se demuestra si una mercancía tiene valor de uso (utilidad) o no para otros. Puesto que tomó por sentado la equivalencia, postuló al trabajo invertido como la esencia común incluida en cada mercancía. Por otro lado, desde la posición ex ante facto es necesario cuestionarse el valor de uso de una mercancía para otros sin importar qué tanto trabajo ha sido gastado en la producción. Los economistas neoclásicos, al haber rechazado la teoría del valor de Smith y Ricardo, se basaron en la perspectiva de la utilidad para los compradores. Para ellos, Marx sólo fue el epígono de la economía clásica. Sin embargo, en contra de esta comprensión, el punto de partida de Marx, en particular de *El capital*, fue que una mercancía debe representar un valor de uso para

otros a fin de tener un valor. "Por último, ninguna cosa puede ser valor si no es un objeto para el uso. Si es inútil, también será inútil el trabajo contenido en ella; no se contará como trabajo y no constituirá valor alguno".[241]

Ya desde antes de *El capital*, Marx había criticado varios aspectos de la economía clásica. Por ejemplo, al tomar la idea de que la sustancia del valor es el tiempo de trabajo, Marx hizo hincapié en que se trata del tiempo de trabajo *social*. En otras palabras, era bastante consciente de que se realiza sólo por la regulación del intercambio por medio del dinero. Pero la economía clásica también consideró al valor-trabajo desde la posición de ventaja del equilibrio social; y el énfasis de Marx en las características sociales no fue realmente una superación de esto. Es posible decir que el Marx previo a *El capital* quiso explicar la economía monetaria dando por sentada la división social del trabajo: el resultado mismo de la organización de la economía monetaria. Esta investigación después-del-hecho fue básicamente la misma que la de la economía clásica. No reflexionó mucho sobre por qué el intercambio de las mercancías debe hacerse por medio del dinero. Marx asumió que la "característica social" del trabajo se realiza por medio del dinero, en vez de hacer lo contrario.

> O consideremos finalmente el trabajo comunitario en su forma natural y espontánea, tal como lo hallamos en los umbrales de la historia de todos los pueblos civilizados. Aquí, lo que confiere al trabajo su carácter social no es, evidentemente, el hecho de que el trabajo del individuo asuma la forma abstracta del carácter general, o que su producto asuma la forma de un equivalente general. Es el régimen comunitario en que se funda la producción el que impide que el trabajo del individuo sea trabajo privado y que su producto sea trabajo privado, haciendo, por el contrario, que el trabajo individual aparezca directamente como función de un miembro del organismo social. El trabajo que se manifiesta en el valor de cambio se halla presupuesto como trabajo del individuo aislado. Ese trabajo se torna social por el hecho de que asume la forma de su contrario directo, la forma del carácter general abstracto.
>
> Por último, algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que la relación social de las personas se presenta, por así decirlo, invertida, vale decir como una relación social de las cosas. Sólo en la medida en que se relaciona un valor de uso a otro como valor de cambio se está relacionando entre sí el trabajo de las diferentes personas como trabajo igual y general. Por ello, si es correcto decir que el valor de cambio es una relación entre perso-

> nas, hay que agregar, empero, que es una relación oculta bajo una envoltura material.[242]

Marx señaló que las relaciones sociales de los individuos se presentan de *un modo pervertido* como una relación social entre cosas —esto se conoce como la teoría de la alienación—. Lukács, más adelante, le concedió una importancia primordial y la elevó a la tesis de la "cosificación". Pero, de hecho, está fundada en el mismo concepto de la teoría de la alienación previa. Las dos proyectan lo que ha sido descubierto ex post facto como ex ante facto. Desde una posición ex post facto, la división social del trabajo formada por la economía mercantil tiene el mismo aspecto que la división del trabajo formada en un espacio cerrado tal como una comunidad o una fábrica. Si bien la división del trabajo en la segunda (comunidad) está conscientemente organizada y es transparentemente aprehensible, el modo en que los humanos y los trabajadores están interconectados en la primera (sociedad) es incognoscible.

Supongamos que compro un melón con las regalías que obtengo por haber escrito este libro. El melón ha sido quizás cultivado por un granjero en Florida. Nunca podrá saber que su trabajo fue equiparado con mi trabajo. Además, entre el granjero y yo está el capital. Para detectar una división del trabajo entre los dos será necesario tomar una posición ex post facto, desde donde todo resulta transparente.

Ciertamente, *El capital* contiene también una visión ex post facto. Pero Marx se opone a la idea de que las diferentes mercancías son equivalentes porque contienen la misma cantidad de trabajo.

> Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje. El descubrimiento científico ulterior

> de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo.[243]

Sólo después de haber sido equiparadas las mercancías pueden alcanzar una esencia común, y *no* viceversa. El trabajo abstracto o el trabajo social se descubre sólo ex post facto por medio del intercambio (puesto en equivalencia). Por lo tanto, la "relación social" debe ser definida como una relación *inconsciente*. Marx nunca negó la teoría del valor-trabajo, porque es correcta desde una posición ex post facto, y porque el valor-trabajo realmente ha sido impuesto sobre todos los productos mediante los precios y el dinero, a partir del estadio del capitalismo industrial.

En realidad, la competencia mundial de la economía está tomando el lugar de la disminución del tiempo de trabajo para la producción o de la productividad del trabajo. Lo cual no significa, sin embargo, que la posición de ventaja del valor-trabajo explique el enigma de la economía capitalista: la teoría del valor-trabajo ha olvidado al dinero, es decir, ha olvidado al capitalismo.

5.2 La forma de valor

Lo que distingue a *El capital* de los trabajos económicos previos —tales como la *Contribución a la crítica de la economía política* o los *Grundrisse*— es el surgimiento de la teoría de la forma de valor. "Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, la forma de valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente en el caso de sus mejores expositores, con Adam Smith y Ricardo, trata la forma de valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía".[244] Esto es cierto para el Marx anterior a *El capital*, quien, aunque era aún radicalmente crítico, se hallaba en el marco del pensamiento ricardiano. Pero entonces ocurrió un

"quiebre epistemológico" radical —mucho mayor que el de *La ideología alemana*, como afirmó Althusser— entre los *Grundrisse* y *El capital*, el cual se produjo gracias a la teoría de la forma de valor. Debemos considerar profundamente su importancia.[245]

La crítica que Samuel Bailey hizo a Ricardo fue lo que inspiró a Marx para analizar la forma de valor. Para Ricardo, todas las mercancías tenían un valor inmanente determinado por el trabajo invertido; en este caso, el dinero es el oro y su valor está determinado por el tiempo de trabajo gastado para su producción. Bailey estaba en desacuerdo e insistió en que el valor de una mercancía es sólo relativo, se expresa en el valor de uso de otra mercancía, y no existe una medida absoluta de valor que trascienda esta relación.

> En consecuencia, el valor no denota nada positivo o intrínseco, sino simplemente una relación por la cual dos objetos se enfrentan como mercancías intercambiables…
>
> En esta circunstancia, denota una relación entre dos objetos, pero simplemente la relación con la cual dos objetos se enfrentan como mercancías intercambiables….
>
> La noción de valor, como algo que es intrínseco y absoluto, surge de esta circunstancia en la que las mercancías se refieren constantemente a otras mercancías o al dinero.[246]

Si bien Ricardo sostuvo que toda mercancía contiene en sí misma un valor (en tanto que tiempo de trabajo), Bailey insistió que el valor de una mercancía existe sólo en su relación con otras mercancías: por lo tanto, sólo es consuetudinario. La teoría de la forma de valor se formó transcríticamente entre estos polos.

Para Bailey, el valor de las cosas no es más que su relación con otras cosas (incluyendo el oro); no hay una sustancia de valor inmanente. El valor de las cosas produce una cadena de relaciones, ya sea sin un centro o con innumerables centros. En realidad, la incesante fluctuación del valor prueba la ausencia de un centro inherente. Ricardo también vio la dificultad de la teoría del insumo de trabajo de valor en ello. De hecho, al principio de la sección sobre la forma de valor en *El capital*, Marx, también, ofrece una explicación sobre la fluctuación del tiempo de trabajo necesario para la producción y su influencia en la forma de valor relativa.[247] La cuestión es que, si el valor de

una mercancía estuviera determinado simplemente por su relación de valor con todas las demás mercancías, todo el sistema se vería afectado por el cambio de un solo artículo.

El comentario de Bailey sobre este tema es especialmente crucial: "El valor es una relación entre mercancías contemporáneas porque sólo éstas admiten ser intercambiadas entre sí; si comparamos el valor de una mercancía en un momento dado con su valor en otro momento, esta sólo es una comparación de la relación bajo la cual se enfrentó, en distintos momentos, con alguna otra mercancía".[248] Es decir, la forma mercantil es un sistema sincrónico de relación, por así decirlo. Pero Bailey pasó por alto un hecho simple —el que las *mercancías no pueden intercambiarse directamente*—. Todas las mercancías están interrelacionadas mutuamente, pero sólo por la mediación del dinero en tanto que equivalente general. Ricardo consideró que el valor-trabajo era sustancial y el dinero era secundario, aunque tácitamente dependía en el ser del dinero. De un modo similar, Bailey tácitamente tomó el ser del dinero por sentado: su sistema sincrónico está organizado por el dinero mismo como el signo cero o como un centro reprimido. No consideró que el dinero fuera algo importante, pero lo identificó con el oro.[249] Esto presenta un problema formal y lógico con respecto al dinero: *si bien el dinero puede ser el oro, el oro no puede ser dinero*. Uno no puede intercambiar una mercancía directamente con el oro. Primero debemos cambiar una mercancía directamente con el dinero y después podremos comprar oro. Entonces, ¿qué es lo que convierte al oro en dinero? O ¿por qué no es posible intercambiar directamente las mercancías entre sí? Esto es precisamente lo que Marx se preguntó en su teoría de la forma de valor.

La diferencia entre Ricardo y Bailey puede identificarse con la del dogmatismo (o racionalismo) y el escepticismo (o empirismo). En efecto, Bailey es como Hume (dejando de lado la teoría de la economía política de Hume). Al igual que Kant, el sueño dogmático de Marx fue interrumpido, el cual había dependido de la teoría del valor de Ricardo basada en el insumo de sustancia de trabajo, y fue alterado por la aproximación escéptica de Bailey. Por lo tanto, el giro copernicano de Marx en *El capital* es isomorfo al giro copernicano kantiano provocado por el escepticismo subversivo de Hume. Entre los objetos (en tanto que valor de uso) y el valor, Marx descubrió la forma de valor que los hace lo que son, desde la cual se derivan. Por un lado, Kant rechazó el racionalismo en tanto que metafísica, y, por el otro lado, señaló que el punto de partida de Hume, los datos sensibles, ya era

un producto de la mediación a través de la forma de la sensibilidad. Por lo tanto, Kant descubrió una "forma simbólica" —en los términos de Ernst Cassirer— entre la sensibilidad y el concepto, los puntos de partida no mediados para los filósofos previos. Esta es una reflexión trascendental. Y precisamente de la misma manera, Marx extrajo la forma de valor, la magia misma que transforma los productos y las mercancías en dinero.

Como lo dije anteriormente, Hume descartó el *ego cogito* cartesiano y postuló una pluralidad de egos en su lugar. Entonces intervino Kant, quien reprendió el ego cartesiano como una ilusión; respecto a la tesis de Hume, la criticó al señalar la función de la apercepción trascendental X sobre la base de una pluralidad de egos. La postura que considera X como una sustancia empírica es metafísica, pero es difícil escapar de la pulsión de considerarla como una sustancia. En este sentido, es más correcto decir que el ego no es sólo una ilusión sino una ilusión trascendental. Aquí la cuestión es que el dinero es algo similar a esto. De acuerdo con Ricardo, las mercancías contienen un valor de cambio en sí mismas y el dinero es el denominador. Es decir, para él, el dinero sólo es una ilusión. Con base en esta idea, tanto los ricardianos de izquierda como Proudhon propusieron como una alternativa el trabajo como dinero y los bancos de cambio. Sin embargo, Marx, cuando criticaba esta posición, se encontraba todavía dentro los confines de la teoría del valor trabajo. Entonces, de pronto se vio confrontado por la crítica de Bailey, la cual sostenía que el valor de una mercancía no existe más que en su relación con otra mercancía. Por lo tanto, la afirmación de que el valor trabajo está interiorizado en las mercancías no es más que una ilusión, y a partir de entonces, la teoría del valor de Marx se forjó trascendentalmente.

La economía clásica fue capaz de plantear que cada mercancía contiene en sí misma valor trabajo, sólo después de que el sistema relacional de las mercancías fue sintetizado por el dinero y a cada mercancía le fue asignado un valor. Por su parte, Bailey insistió en que los valores existen sólo como relaciones mercantiles; sin embargo, su pensamiento olvidó cuestionarse qué es lo que las precia, el dinero. Esto es lo mismo que haber pasado por alto el agente que constituye el sistema de las mercancías, a saber, en los términos de Marx, el dinero como la forma del equivalente general. El dinero en este sentido es precisamente como la apercepción trascendental X frente al carácter sustancial del dinero, tal como el oro o la plata. Para Marx, el fetichismo consiste en considerarlo como algo sustancial. El dinero como un

fetiche es una ilusión, pero en el sentido de que es la clase de ilusión que es difícil de eliminar, pues es una ilusión trascendental.

Para los mercantilistas y para el sistema monetario que precedió a la economía clásica, el dinero era 'una cosa especial'. Marx lo llamó el fetiche del dinero. La economía clásica lo despreció y postuló al trabajo como una sustancia de valor alternativa, pero dejaron intacto el fetichismo del dinero. El movimiento autorreproductivo mismo del capital (D-M-D') es un producto del fetiche del dinero. Tanto Ricardo, el pionero de la teoría del valor trabajo, como su crítico, Bailey (el fundador de la escuela neoclásica no reconocido), sólo encubrieron al dinero de un modo superficial. En tiempos de crisis, como lo dijo Marx, la gente se vuelca hacia el dinero, dándole la espalda al sistema monetario. Por lo tanto, el Marx de *El capital* rastreó la trayectoria desde mercantilismo pasando por Ricardo y Bailey. Y, al criticar a sus predecesores, Marx reveló la forma —la forma trascendental— que constituye a la economía mercantil.

Para Marx, aquello que hace que una cierta cosa —por ejemplo, el oro— sea dinero no es precisamente su naturaleza material. El oro se transforma en dinero sólo porque es puesto en una cierta forma —la "forma equivalente general"—. En este sentido, no tiene necesariamente que ser el oro. Lo que Marx descubrió fue la forma que hace de un objeto dinero. Del mismo modo, lo que hace de un objeto una mercancía es la forma mercantil. Los economistas clásicos no diferenciaron a las mercancías de los objetos en general. Creyeron que los objetos en y por sí mismos tenían valor, y fue aquí donde Marx insertó un giro, al afirmar que lo que hace que un objeto sea una mercancía es la forma mercantil.

Para entender esto, es decir, la intervención formalista de Marx, haré referencia al lenguaje. En lingüística, el sonido/voz material y el fonema —aquello que discrimina al significado— están diferenciados. El fonema ya es una forma que da un significado. Del mismo modo, los objetos y los objetos puestos en la forma mercantil son diferentes. "Los valores de uso de las mercancías proporcionan la materia para una disciplina especial, la merceología. El valor de uso se efectiviza *[verwirklicht]* únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores *[Träger]* materiales del valor de cambio".[250] En la forma de valor, el valor de una mercancía se expresa por el valor de uso de otra

mercancía. En este caso, el valor de uso debiera ser considerado, más que como una función material, como un significante. Es la forma material para el valor. A falta de esa diferenciación, los economistas clásicos no pudieron distinguir los bienes (y su producción) de las mercancías (y su producción). La ausencia de esta distinción es equivalente a la ausencia de la distinción ente la producción en la economía capitalista mercantil y otros modos de producción social. En otros términos, la economía clásica no distinguió esto porque asumió que la producción capitalista tarde o temprano prevalecería frente a otras formas de producción. Y esta asunción era errónea. La economía mercantil capitalista conforma un sistema mundial de división del trabajo, no obstante, no abarca a todos los tipos de producción. En cambio, esto continúa proveyendo una *institución ficticia* a las producciones no capitalistas y no mercantiles. Eso está expresado en el discurso de Marx: "Si… [un pequeño campesino] se lo considera primeramente como su propio empleador (capitalista), que se emplea a sí mismo como obrero, y como su propio terrateniente, que se emplea a sí mismo como su arrendatario. Como trabajador asalariado se paga salario a sí mismo, como capitalista se posesiona de ganancia y como terrateniente se paga renta".[251]

La economía mercantil es aquella que organiza los objetos y su producción dentro de sus instituciones ficticias, por lo tanto, otorgándoles una forma mercantil. Sin importar qué tanto se expanda, aquellos productos y producciones, que no están aún completamente incluidos en ésta, permanecen. En otras palabras, lo que aprehendemos como objetos de la economía política no son nunca las "cosas-en-sí-mismas", sino sólo los "fenómenos" constituidos por la economía mercantil. La economía mercantil capitalista descubrió su límite en aquellas cosas que no puede organizar a su disposición. Como lo relataré más adelante, éstas son los "medios naturales" (la agricultura que pretende organizar) y los seres humanos (la fuerza de trabajo que el capital industrial explota como una mercancía).

Por lo tanto, el análisis de la forma mercantil necesita de una dilucidación de la forma que convierte a los objetos en mercancías y/o en dinero. En la "forma simple del valor", el valor de una mercancía A es expresado por el valor de uso de una mercancía B. De ahí, la mercancía A es la forma relativa de valor, mientras que la mercancía B es la forma equivalente. La forma simple de valor se expresa en la siguiente ecuación:

20 varas de lienzo = 1 chaqueta
(forma relativa de valor) (forma equivalente)

Para exponer esta premisa, Marx describe lógicamente el desarrollo de la "forma de valor expandida" a la "forma general equivalente" donde una mercancía de modo exclusivo se sitúa en la forma equivalente general mientras que las otras son la forma relativa de valor, y finalmente, expone la "forma dinero". Aunque esta descripción se presenta como un desarrollo hegeliano, es de hecho lo opuesto: Marx descubre, paso a paso, lo que está reprimido por las formas más desarrolladas, por medio de una retrospección trascendental-genealógica. En otras palabras, descubre el enigma del dinero latente detrás de la "simple forma de valor".

Lo que esta ecuación indica es que veinte varas de lienzo no son capaces de expresar su valor por sí solas, su valor puede ser presentado en su forma natural sólo después de ser puesto en equivalencia con una chaqueta. Por otro lado, la chaqueta se halla en la posición siempre capaz de intercambiarse con la primera. La forma equivalente es la que permite que la chaqueta se presente como si tuviera un valor de cambio (una intercambiabilidad directa) en sí misma. "La forma de equivalente que adopta una mercancía, pues, es la forma en que es directamente intercambiable por otra mercancía".[252] El enigma del dinero se oculta detrás de la forma equivalente. Marx lo llamó el "fetichismo de la mercancía".

Pero esta simple ecuación no significa que una chaqueta sea la única, la inequívoca, forma equivalente. Es posible que veinte varas de lienzo se hallen, también, en la forma equivalente.

> Sin duda, la expresión 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o 20 varas de lienzo valen 1 chaqueta, implica la relación inversa: 1 chaqueta = 20 varas de lienzo, o 1 chaqueta vale 20 varas de lienzo. Pero lo cierto es que para expresar en términos relativos el valor de la chaqueta debo invertir la ecuación, y al hacerlo es el lienzo, en vez de la chaqueta, el que pasa a ser el equivalente. Por tanto la misma mercancía no puede, en la misma expresión de valor, presentarse simultáneamente bajo ambas formas. Éstas, por el contrario, se excluyen entre sí de manera polar.
>
> El que una mercancía adopte la forma relativa de valor o la forma contrapuesta, la del equivalente, depende de manera exclusiva de la posición que en ese momento ocupe en la expresión del valor, esto es, de que sea la mercancía

> cuyo valor se expresa o bien, en cambio, la mercancía en la que se expresa el valor.[253]

Por lo tanto, el que una cosa sea mercancía o sea dinero depende estrictamente de su *posición*. Una cosa puede ser dinero sólo porque está posicionada en la forma equivalente. Y la cosa puede ser una mercancía cuando está puesta en la forma relativa de valor. "La forma relativa de valor y la forma equivalente son aspectos interconectados e inseparables, que se condicionan de manera recíproca, pero constituyen a la vez extremos excluyentes o contrapuestos, esto es, polos de una misma expresión de valor".[254] En la forma dinero, el oro o la plata se hallan en la posición de la forma equivalente general, mientras que todo lo demás está puesto en la forma relativa de valor. En consecuencia:

> Una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás mercancías representen en ella su valor, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es dinero. El movimiento mediador se desvanece en su propio resultado, no dejando tras sí huella alguna. Las mercancías, sin que intervengan en el proceso, encuentran ya pronta su propia figura de valor como cuerpo de una mercancía existente al margen de ellas y a su lado. Estas cosas, el oro y la plata, tal como surgen de las entrañas de la tierra, son, al propio tiempo la encarnación directa de todo el trabajo humano. De ahí la magia del dinero.[255]

Para estar seguros, los economistas clásicos se libraron de la magia del dinero que había poseído a los bullionistas (el sistema monetario). No obstante, al considerar simplemente al dinero como algo secundario, como un objeto externo, ignoraron la asimetría —entre la forma equivalente y la forma relativa— inherente a la forma de valor. Esto era lo mismo que negar la dificultad inherente al intercambio. La "forma simple de valor" de Marx no es el comienzo histórico a partir del cual el dinero se desarrolló, sino una *arché* descubierta gracias a la retrospección trascendental-genealógica de la economía de mercado: aquello que los economistas clásicos consideraron autoevidente.

5.3 La pulsión del capital

La teoría de la forma de valor de Marx no trata sobre el origen histórico del dinero. Es una reflexión trascendental (y retrospectiva) sobre el intercambio mediado por el dinero. Adam Smith célebremente planteó el origen del dinero en el sistema de trueque. En el intercambio por medio del dinero, ciertamente, uno puede localizar el intercambio entre cosas en un extremo. Sin embargo, esto no significa que el intercambio entre las cosas se haya desarrollado en una economía monetaria. El intercambio de cosas ha sido posible gracias a algo completamente diferente: la reciprocidad del don y el contra-don.

Adam Smith escribió lo siguiente:

> Esta división del trabajo, de la que se derivan tantos beneficios, no es el efecto de ninguna sabiduría humana, que prevea y procure la riqueza general que dicha división ocasiona. Es la consecuencia necesaria, aunque muy lenta y gradual, de una cierta propensión de la naturaleza humana, que no persigue tan vastos beneficios; es la propensión por trocar, permutar y cambiar una cosa por otra.
>
> No es nuestro tema inquirir sobre si esta propensión es uno de los principios originales de la naturaleza humana, de los que no se pueden dar más detalles, o si, como parece más probable, es la consecuencia necesaria de las facultades de la razón y el lenguaje. La propensión existe en todos los seres humanos y no aparece en ninguna otra raza de animales, que revelan desconocer tanto este como cualquier otro tipo de contrato.[256]

Marx sembró la duda sobre las premisas asumidas por las teorías del origen. (En la época de Smith, hubo muchas reflexiones sobre el origen —del lenguaje en particular— por Rousseau y Herder, por ejemplo). La posición de Smith sobre el trueque como el origen fue ella misma un producto de la economía de mercado capitalista. Una vez que se identificó el trueque como el origen, el dinero fue puesto como un producto secundario. Pero la economía de mercado es mucho más enredada de lo que parece: no es sólo un lugar donde las cosas y los servicios son intercambiados por medio del dinero, es un lugar donde el intercambio ocurre como el movimiento del capital. La teoría del origen de Smith oculta la peculiaridad de la economía de mercado

capitalista, a saber, la asimetría inherente al intercambio entre la mercancía y el dinero. Esto implica que la posición de la forma dineraria y la posición de la forma mercantil no son simétricas; los que están en la forma del dinero (el comprador) y los que están en la forma mercantil (el vendedor) no son simétricos. Aquellos que tienen dinero pueden comprar cosas siempre que lo quieran; en cambio, aquellos que tienen mercancías deben venderlas tan pronto como sea posible antes de que se deprecien. El tener dinero es mucho más ventajoso. Esto resulta conspicuo especialmente en la relación entre aquellos que tienen sólo fuerza de trabajo y los que la compran con dinero. Esta es una relación libre basada en un contrato legal, a diferencia de la dominación y subordinación feudal. Aunque también se trata de la relación jerárquica *par excellence*, basada, como lo está, sobre una relación asimétrica (forma) entre la mercancía y el dinero (capital). Cuando habla sobre el origen del dinero, Smith parece decir que la simetría en la relación de intercambio es una forma natural permanente (basada en el instinto humano). Al contrario, mediante una retrospección trascendental —y no empírica— Marx descubrió la forma del valor, a saber, la relación asimétrica entre la forma relativa de valor y la forma equivalente. Esto verifica que el intercambio nunca puede ser simétrico.

Después de esto, en el capítulo "El proceso de intercambio", Marx parece dar una explicación histórica sobre la génesis del intercambio monetario. Ahí se subraya los *intermundos*, el espacio entre las comunidades. "El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o como miembros de éstas. Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad".[257] Este discurso no está, en un estricto sentido, tratando con una problemática empírica *per se*, sino con una problemática que ha sido aprehendida sólo gracias al "poder de la abstracción", utilizando los términos de Marx; porque esto no es algo que haya surgido alguna vez en una época remota, sino algo que ya siempre *y* actualmente está aconteciendo; y además, porque las "comunidades" de Marx implican una multitud que incluye muchos niveles, desde la familia, la tribu, el Estado-nación, y así sucesivamente.

¿Qué implica la afirmación de que el intercambio mercantil comienza entre las comunidades? En primer lugar, este intercambio es diferente del que acontece dentro de las comunidades en el sentido común, el cual está

motivado primordialmente por el principio de reciprocidad en el don y el contra-don. Por ejemplo, hasta en aquellos Estados-naciones en los que la economía mercantil es la más avanzada, dentro de las familias —si bien hay una división del trabajo— no hay un intercambio mercantil. Dentro de las familias el intercambio mercantil es la reciprocidad del don, a la cual llamamos *amor.* En segundo lugar, dentro de la comunidad, hay un saqueo disfrazado también conocido como la fiscalización y la redistribución, la cual es todavía diferente de la forma violenta que ocurre en los puntos de contacto de las comunidades. Por lo tanto, en las situaciones económicas premercantiles, la relación basada en el don y/o el saqueo dominaba dentro de las comunidades, en cambio, la economía mercantil se daba sólo marginalmente.

Karl Polanyi afirmó esto —que la reciprocidad del don y de la redistribución fue dominante antes de que la economía de mercado se arraigara— en su libro *La gran transformación*.[258] Aquí me interesa subrayar lo siguiente: la redistribución es, desde el principio, una forma de saqueo o, para ser más preciso, una institución con el fin de saquear continuamente. Los señores feudales gobernaron a las comunidades agrarias a medida que fueron saqueando sus productos. Restringieron el robo a una cantidad con la que los campesinos pudieran sobrevivir; también tuvieron que protegerlos de las fuerzas externas, y llevaron a cabo tareas públicas tales como trabajos de irrigación. Por esta razón, pagar el impuesto sobre la tierra era una obligación del campesino, que se representaba como un deber o una retribución. Es decir, el saqueo se disfraza de reciprocidad. Esta forma de redistribución es consistente con la de las monarquías absolutas, así como de los Estados-nación. La recaudación de impuestos que el aparato estatal redistribuye, busca resolver los conflictos de clase y el problema de desempleo. Y, de nuevo, todo esto se representa como un don del Estado.

El saqueo es compulsivo, en cambio, la reciprocidad del don asume una clase distinta de poder atrayente. Es decir, el don obliga al donado a restituirlo. Como se ha observado típicamente en el *potlatch,* cuando el otro recibe un don, lo restituye por su contra-don y esta reciprocidad continúa *ad infinitum*. Este poder atrayente es diferente del poder del intercambio, el cual impone el cumplimiento de un contrato. Este poder (llamado *mana* o *hau* por los aborígenes) es impulsado por el sentimiento psicológico de la deuda. Los antropólogos funcionalistas interpretaron la reciprocidad del don como si fuera el resultado del intercambio. Ahí el intercambio no fue previsto. Por

lo tanto, se debe considerar que el don y el intercambio mercantil no están genealógicamente relacionados, más bien, han coexistido en la diferencia. Y nunca será probable que el intercambio mercantil abarque la totalidad del dominio de los intercambios humanos, precisamente del mismo modo como la producción mercantil ha permanecido como una parte de la producción en general. Hasta en las economías capitalistas completamente desarrolladas donde el intercambio mercantil alcanza su apogeo mediante la mercantilización de la fuerza de trabajo, el intercambio mercantil ha permanecido estrictamente parcial. Las formas del robo y del don han persistido hasta en el estadio en el cual la producción mercantil y el intercambio mercantil parecen haber penetrado hasta el límite.

Los marxistas normalmente sostuvieron que el dominio económico era la infraestructura, mientras que el Estado y la nación eran la superestructura. Además, reiteraron que la superestructura era, con todo, también relativamente autónoma, aunque estaba determinada por la base económica. En primer lugar, es cuestionable la noción misma de que la economía capitalista sea una infraestructura. Más bien, el mundo organizado por el dinero y por el crédito es una ilusión de una naturaleza religiosa peculiar. Desde el punto de vista contrario, aunque el Estado y la nación están compuestos por una ilusión comunitaria, precisamente como el capitalismo; inevitablemente existen gracias a un fundamento real. Entonces, no podemos disolverlos al sostener que son una ilusión.

Debe reflexionarse que el capital, el Estado y la nación están independientemente fundados en diferentes principios de intercambio. Es difícil distinguirlos pues formaron una trinidad al principio del Estado moderno burgués, el cual todavía persiste. Entonces, es necesario distinguir los principios de intercambio, cada uno conforme a su clase. Este intento debiera ser diferente de un análisis historiográfico, más bien debe ser una clase de retrospección trascendental. Ahí descubriremos tres tipos de intercambio: la reciprocidad del don y el contra-don, el saqueo y la redistribución y el intercambio mercantil por medio del dinero. Es más, existe otro tipo de intercambio, el cual llamamos la 'asociación'. Éste se basa en un principio distinto de los tres: ahí el intercambio ya no estaría basado en la explotación como en el Estado y en el capital; la reciprocidad sería espontánea y abierta, a diferencia de la comunidad agraria.

Es posible decir que, al principio de la modernidad, el intercambio mercantil se expandió dramáticamente, dominado los otros tipos de intercam-

bio. Sin embargo, sin importar qué tanto se expanda, no será capaz de asimilar cada dominio. (En este sentido, la perspectiva actual basada en la fiebre de la globalización es errónea.) En primer lugar, tal como lo dijo Marx, es la "relación jurídica, cuya forma es el contrato".[259] En otras palabras, de por sí depende del aparato estatal, el cual garantiza y protege la ejecución del contrato por medio de la violencia. En segundo lugar, no es posible descomponer la comunidad tradicional en su totalidad. Por ejemplo, no es posible remplazar la relación familia con una relación comercial en la economía de mercado. Debe depender de la relación no comercial de la familia. Además, la economía mercantil no puede asimilar totalmente la producción agrícola. El capital tiene que depender de la relación dentro de las familias y de las comunidades, en especial para la producción de seres humanos y la naturaleza. La economía capitalista puede existir sobre la premisa de un modo de producción no/precapitalista. Por lo tanto, estas otras formas seguirán persistiendo, sin importan qué tan globalizada esté la economía de mercado capitalista. Más adelante, analizaré el caso del Estado y la nación. Aquí es crucial señalar que el capital, el Estado y la nación deben ser consideraros como diferentes formas de intercambio humano, en lugar de estructurarlos a partir de una metáfora arquitectónica: base/superestructura. Es importante comprender la dificultad que supone el intercambio humano, la dificultad responsable de la resistencia de las formas opresivas del capital, del Estado y de la nación.

Adam Smith no distinguió el intercambio mercantil del intercambio en general. Lo cual implica que la división *social* del trabajo por el intercambio mercantil sea identificada con la división del trabajo dentro de las comunidades. Da por sentado el principio de la economía de mercado como un principio supra-histórico. Los que objetaron esta posición —Polanyi es uno de ellos— recurrieron a una forma de intercambio diferente de la mercancía. Lévi-Strauss y Georges Bataille interpretaron el intercambio en un sentido más amplio. Lévi-Strauss se aproximó a la estructura del parentesco desde la posición de ventaja del intercambio de las mujeres. De acuerdo con Bataille, el don es una forma de intercambio y la economía mercantil es sólo una parte de la "economía en general". Ninguno de estos intentos abordó la problemática inherente al intercambio mercantil, aunque probaron su historicidad y parcialidad de la economía de mercado.[260]

A pesar de que esté basado sobre el consenso, el intercambio mercantil produce una relación jerárquica. Sin embargo, ésta no es la misma que aque-

lla basada en el saqueo. La jerarquía inherente a la economía capitalista deriva de una relación asimétrica entre la mercancía y el dinero. Ésta está basada en el hecho de que la mercancía no puede intercambiarse más que por medio del equivalente (dinero). Por lo tanto, Marx investigó retrospectivamente primero la forma de valor que nutre a la mercancía y al dinero (más que el propietario de la mercancía y del dinero mismo). Cada individuo puede ser el propietario de una mercancía y/o el dinero, sin embargo, la relación mercancía/dinero —aquella entre la forma relativa de valor y la forma equivalente— persiste. El capital puede sostenerse a sí mismo en la medida en que se auto-reproduce y se auto-valoriza. Este movimiento debe persistir sin importar quién sea el agente y qué piense. Esto no tiene nada que ver con los deseos y la voluntad individual.[261] Por esta precisa razón, Marx dijo:

> Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadores *[Träger]* de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas.[262]

En este dominio, los individuos no pueden ser sujetos, tal como lo son, a excepción de que, sólo son sujetos en tanto que agentes de una categoría del dinero. Entonces, los capitalistas pueden ser activos. Sin embargo, los capitalistas confrontan también una dificultad: el plusvalor puede obtenerse sólo por el salario de los trabajadores quienes *en su totalidad* compran lo que produjeron. Es decir, el capital se ve obligado al menos una vez a ubicarse como vendedor, subordinado a la voluntad de los trabajadores asalariados, los cuales están en la posición de comprador. Aquí hay una dialéctica que es distinta de la dialéctica hegeliana basada en la relación entre el señor y el esclavo, basada en el saqueo. Los economistas neoclásicos ignoraron esta relación dinámica entre las categorías, la cual supone un vuelco. Asumieron que sólo los consumidores y las empresas son los sujetos de la actividad económica, y hablaron de los problemas de la economía política como si su núcleo sólo radicara en la capacidad de las empresas de responder a las

demandas de los consumidores. Esta posición forma un paralelismo que se estanca en la mayoría de los marxistas a quienes sólo les interesa la dominación de clases que existe en el proceso de producción.

Para los economistas clásicos y neoclásicos, la tarea consiste en elucidar de qué modo el equilibrio social puede ser alcanzado tomando en cuenta que los individuos están actuando con base en su mayor interés (a saber, la ganancia o la utilidad). Esta temática pertenece al asunto del mecanismo de la economía de mercado; no tiene nada que ver con la cuestión fundacional: ¿qué es el capitalismo? Estos economistas comienzan con los individuos y con las compañías, los cuales persiguen su mayor interés. Sin embargo, estos mismos individuos son el producto de la economía de mercado y, por lo tanto, son *históricos*. Su *deseo* mismo ya ha sido mediado. Con el fin de aclarar lo anterior, debemos volver a la forma del capital pre-industrial, más que enfocar las características del capital industrial avanzado.

Los economistas clásicos abandonaron el dinero porque sus predecesores, la ideología del mercantilismo, habían apoyado la acumulación del dinero por medio del intercambio. El dinero le da a cualquiera el derecho al intercambio directo con cualquier cosa y en cualquier momento; por lo tanto, todos buscan obtenerlo. Este es el fetiche del dinero. No obstante, el objetivo de Marx ya no era simplemente criticar la ilusión del bullionismo. Los economistas clásicos ya habían atacado el pensamiento fetichista del dinero de los mercantilistas; y Marx reconoció, como una de sus grandes contribuciones, el hecho de que se hayan opuesto a la posición centrada en el dinero de los mercantilistas, así como el que buscaran reconsiderar el valor de la mercancía desde la posición de ventaja del proceso de producción. Mientras tanto, él mismo se preocupó sistemáticamente en el dinero, en tanto que un misterio metafísico. Escribió al respecto en la *Contribución a la crítica de la economía política*:

> Únicamente el hábito de la vida cotidiana hace que parezca trivial y obvio el hecho de que una relación de producción social adopte la forma de un objeto, de modo que la relación de las personas en su trabajo se presente, antes bien, como una relación que guardan las cosas entre sí y para con las personas. En la mercancía, esta mistificación es aún muy sencilla. Todos comprenden, en mayor o menor grado, que la relación entre las mercancías en cuanto valores de cambio es más bien la relación entre las personas con su actividad productiva recíproca. En relaciones de producción superiores, esta apariencia de sencillez

> desaparece. Todas las ilusiones del sistema monetario derivan del hecho de que al dinero no se le reconoce que representa una relación de producción social, bajo la forma de un objeto natural de determinados atributos. En los economistas modernos, quienes sonríen sarcástica y condescendientemente ante las ilusiones del sistema monetario, se revela la misma ilusión: apenas manejan categorías económicas superiores, como por ejemplo el capital. La misma irrumpe en su confesión de ingenuo asombro cuando súbitamente aparece como una relación social lo que acababan de pensar torpemente que habían definido con firmeza como un objeto, mientras que luego se burla de ellos demostrando tratarse de un objeto, algo que apenas si habían concluido de fijar como una relación social.[263]

La *magia del dinero* no era ya un interés de los economistas clásicos. El dinero, para ellos, era un medio de circulación o sólo el barómetro del valor (tiempo de trabajo) inmanente en las mercancías. En consecuencia, le concedieron importancia a la producción de bienes y servicios, así como al ajuste del intercambio en el mercado. Debido a este énfasis, pasaron por alto el misterio del capital: la auto-reproducción del dinero. Además, por esta razón perdieron de vista la relación asimétrica y jerárquica del capital, el comprador y del trabajador asalariado, aquellos que deben vender su mercancía fuerza de trabajo; y fueron incapaces de aprehender el momento crítico del capital: el hecho de que debe, al menos una vez, situarse en la posición del vendedor debido a su naturaleza auto-reproductiva.

Lo que Marx dijo respecto a la "circulación" puede resumirse de la siguiente forma: en el proceso de circulación M-D-M', M-D (venta) y D-M (compra) están separados, y, precisamente por esta razón, la esfera del intercambio puede expandirse al infinito tanto en el espacio como en el tiempo. Sin embargo, en este proceso, debido al salto fatal implícito entre M-D o M'-D (venta), existe la "posibilidad de la crisis". Si la circulación se expresa en el circuito M-D-M, este proceso simultáneamente contiene el proceso inverso: D-M y M'-D. Es decir, el movimiento del dinero es la circulación de las mercancías, pero no viceversa. "Por consiguiente, aunque el movimiento del dinero no sea más que una expresión de la circulación de mercancías, ésta se presenta, a la inversa, como mero resultado del movimiento dinerario".[264] Por lo tanto, M-D-M' y D-M-D' parecen ser el derecho y el revés del mismo ciclo, pero son completamente diferentes debido a que la iniciativa de la circulación es tomada y controlada por el poseedor del dinero.

El movimiento del capital es, expresado simplemente, D-M-D' (D+ΔD). Para la economía vulgar, el capital sólo significa los fondos; en cambio, para Marx, el capital significa todo el proceso de metamorfosis —del dinero al equipo de producción/la materia prima, a los productos y, de nuevo, al dinero—. Si la metamorfosis no se completa, a saber, si el capital no puede completar su auto-reproducción, ya no es capital. Pero, debido a que la metamorfosis se presenta como la circulación de mercancías, el movimiento del capital está oculto en el interior. Precisamente por esta razón, en la imaginación de los economistas clásicos y neoclásicos, el movimiento de auto-reproducción del capital está disuelto dentro de la circulación de las mercancías, o bien, en el proceso de la producción y del consumo de bienes. Los ideólogos del capital industrial evitan la palabra 'capitalismo' y prefieren la palabra 'economía de mercado', la cual convenientemente describe el movimiento del capital en tanto que el libre intercambio de cosas entre las personas por medio del dinero en el mercado. Esto vela el hecho de que el intercambio de mercado es al mismo tiempo el lugar de la acumulación del capital. Cuando la economía de mercado está en crisis, a estos ideólogos les gusta criticar al capital financiero y especulativo en tanto que responsable del desorden, como si la economía de mercado en sí misma no fuera la culpable de la empresa del capital.

El fenómeno económico que se manifiesta como la producción y el consumo de bienes contiene una pulsión velada y pervertida, la cual es totalmente diferente de la actividad que se manifiesta. Esta es la voluntad hacia D' (D+ΔD), "el fetichismo del dinero". Pero Marx lo vio como el fetichismo de la mercancía, ya que dio por sentado el hecho de que los economistas clásicos ya habían criticado el fetichismo del dinero. Al mismo tiempo, comprendió que el fetichismo del dinero todavía pervivía, inscrito en la postura misma de la economía clásica (especialmente en la afirmación de que cada mercancía interioriza valor). Entonces, aquí el fetichismo de la mercancía no debe confundirse con el fetichismo de la mercancía en el ámbito del consumo, a saber, el que fija los ojos de los consumidores en la publicidad de las imágenes masivas o de los aparadores —actualmente el centro de atención de innumerables historiadores marxianos y de comentadores culturales—. Esto equivale a la pulsión de alcanzar el *derecho* de consumir en cualquier lugar y en cualquier momento, en lugar de hacerlo en este momento. Es la pulsión que convierte al oro —frente a cualquier otra mercancía— en algo sublime.

Aquí, no me gustaría concentrarme en el modo en que es posible la auto-reproducción del capital, sino en la razón por la cual el movimiento del

capital debe continuar *incesantemente*. En efecto, es *interminable* y *sin telos*. Si el capital mercantil (el mercantilismo), el cual persigue al dinero (oro), es una perversión, entonces al capital industrial, el cual parece ser más productivo, le han transmitido tal perversión. De hecho, antes del advenimiento del capital industrial, la totalidad del aparato capitalista, incluido el sistema crediticio, ya se había completado; el capital industrial inició en el interior del aparato y lo alteró según su disposición. Entonces, ¿cuál es la perversa motivación de la actividad económica capitalista? Es el fetichismo del dinero (mercancía).

Marx descubrió que en la fuente del capitalismo se encuentra el avaro (el atesorador del dinero), quien en realidad vive del fetichismo del dinero. Poseer cantidades de dinero es poseer una "prerrogativa social" gracias a la cual uno puede intercambiar cualquier cosa, en cualquier momento y en cualquier lugar. El atesorador del dinero es una persona que abandona el verdadero valor de uso a cambio de este "derecho". Tratar el dinero no como un medio sino como un fin en sí mismo, la plutolatría o la pulsión de acumular riqueza, se ve motivada por una necesidad material. Irónicamente, el avaro tiene un interés material, tal como al devoto le es indiferente este mundo con el fin de "acumular riquezas en el cielo". Hay una cualidad en el avaro similar a la perversión religiosa. De hecho, tanto el ahorro del dinero (atesoramiento) como la religión mundial surgieron al mismo tiempo, es decir, en el momento en que la circulación —la cual primero se formó entre comunidades y gradualmente se interiorizó dentro de ellas— alcanzó una naturaleza más o menos global. Por lo tanto, si se ve lo sublime en la perversión religiosa, habría que verlo en la perversión del avaro; o si se ve un cierto sentimiento vulgar en el avaro, habría que verlo en la perversión religiosa. Es la misma sublime perversión:

> De ahí que el atesorador sacrifique al fetiche del oro sus apetitos carnales. Aplica con toda seriedad el evangelio de la abstinencia. Por otra parte, sólo puede retirar de la circulación, bajo la forma del dinero, lo que entrega a ella bajo la forma de la mercancía. Cuanto más produce, tanto más puede vender. Laboriosidad, ahorro y avaricia son por consiguiente sus virtudes cardinales; vender mucho, comprar poco, la suma de su economía política.[265]

El motivo del atesoramiento del dinero surge del deseo —mediado o no por el deseo de otros— de lo material (valor de uso). Debe decirse que todas las

aproximaciones psicológicas y fisiológicas que intentan analizar este motivo son, en su totalidad, más vulgares que el avaro mismo, porque detrás del motivo del avaro se oculta, por decirlo así, un problema religioso.

No es necesario almacenar debido a que es posible comprar en cualquier momento lo material si se ahorra *dinero*. Entonces, el ahorro o la acumulación en sí mismos comienzan con el ahorro del dinero. Ahorrar dinero en lugar de material no es provocado por alguna limitación técnica que impida acopiar el material. No existe ningún impulso autotélico por el ahorro en ninguna comunidad fuera de la esfera de la economía monetaria. Como lo dijo Georges Bataille, en dichas comunidades, el exceso de productos es consumido. Lejos de ser motivado por la necesidad o el deseo, el ahorro está arraigado en la perversión (lo opuesto a la necesidad o al deseo); y, a la inversa, el ahorro crea en los individuos las necesidades más-que-necesarias así como deseos multifacéticos. Ciertamente, los ahorros del avaro y del capitalista no son los mismos; mientras que el avaro intenta salirse del proceso de circulación vendiendo lo más posible y comprando muy poco, el capitalista debe lanzarse voluntariamente al auto-movimiento D-M-D' (D+ΔD).

> Nunca, pues, debe considerarse el valor de uso como fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el movimiento infatigable de la obtención de ganancias. Este afán absoluto de enriquecimiento, esta apasionada cacería en pos del valor de cambio, es común a capitalista y atesorador, pero mientras el atesorador no es más que el capitalista insensato, el capitalista es el atesorador racional. La incesante ampliación del valor, a la que el atesorador persigue cuando procura salvar de la circulación al dinero, la alcanza el capitalista, más sagaz, lazándola a la circulación una y otra vez. [266]

El motivo del movimiento del capital mercantil es el mismo impulso (fetichismo del dinero) del avaro. En consecuencia, cuando el capital mercantil ahorra dinero, consigue ahorrar bienes, si bien se presenta, más que como una acumulación de una variedad de productos de una variedad de lugares, como una expansión del proceso de circulación o del proceso de producción y de consumo. Lo mismo puede decirse respecto al capital industrial: no tiene como objetivo aumentar los bienes (valores de uso), tal como creían los economistas políticos. En este sentido, Max Weber estaba en lo correcto cuando observó en la motivación de los capitalistas industriales una actitud

ascética hacia los valores de uso. Los puritanos eran "avaros racionales", por así decirlo; sin embargo, lo que impulsa al capitalismo no es su racionalidad sino su perversión. La "pulsión" del capitalismo existe en su naturaleza paradójica: el rechazo de los bienes culmina con una mayor acumulación de bienes, y contribuye a la acumulación de la propiedad. Por esta razón, la negación del deseo hacia el consumo, el 'materialismo', no asciende al nivel de una crítica del capitalismo.

Como lo cité anteriormente, Marx postuló al capital mercantil y al capital de interés como las formas más antiguas de capital. Pero en su raíz están los atesoradores de dinero. En realidad, tanto los usureros como el interés sólo pueden existir gracias al atesoramiento de dinero, el cual provoca la escasez de dinero en el proceso de circulación. Por consiguiente, el movimiento del capital, el impulso de atesorar, el cual involuntariamente ha estado creando la globalización de la 'humanidad' en el mundo, no tiene una motivación racional. En términos freudianos, es una suerte de "compulsión a la repetición *[Wiederhol-ungszwang]*". Esta naturaleza se manifiesta en sí misma totalmente en el estadio de la producción capitalista, cuando la economía mercantil subsume la mercancía fuerza de trabajo y hace del capital mercantil un capital comercial, simplemente, una división de todo el sistema. Esta compulsión a la repetición puede elucidarse sólo mediante una indagación retrospectiva del avaro.

5.4 El dinero y su teología, su metafísica

Al haberse criado entre las comunidades, el capital mercantil o la economía de mercado es, en principio, de naturaleza global. La producción capitalista, a pesar de ser parcial, puede afectar y transformar el mundo entero porque este poder surge del carácter social (la naturaleza global) de la economía de mercado. "Así como el dinero se desarrolla para convertirse en dinero mundial, así el poseedor de mercancías se desarrolla para convertirse en cosmopolita. La relación cosmopolita de los hombres entre sí no es, originariamente, otra cosa que su relación en cuanto poseedores de mercancías. De por sí la mercancía está por encima de cualquier barrera religiosa, política, nacional y lingüística. Su lengua general es el precio, y su comunidad es el

dinero".[267] Por ejemplo, el fundamento realista de la sociedad cosmopolita *[Weltbürgergesellshaft]* de Kant radica en la economía mercantil. De hecho, Kant, también, vio el fundamento de una "paz perpetua" en el desarrollo del comercio.

Los economistas clásicos de la época en la que el capitalismo industrial resultó dominante perdieron toda conciencia de la naturaleza *teológica* de la economía de mercado. El joven Marx dijo: "En Alemania, *la crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica… La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *la crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*".[268] Obviamente, las personas religiosas en sí mismas no eran su objetivo, sino aquellos pensadores ilustrados que pretendieron abolir racionalmente la religión. Pero "La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real*. La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un Estado de cosas vale tanto como *exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en *germen*, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*".[269] El énfasis es que la religión nunca será abolida a menos que lo sea la verdadera desdicha dentro de la cual la región se desarrolla. La crítica teórica propiamente dicha de la religión no puede afectar a la religión; la problemática religiosa sólo puede resolverse *en la práctica*.

Sin embargo, al mismo tiempo Marx observó en la economía monetaria, por decirlo así, una 'religión secular'. La crítica de la economía política de Marx fue una extensión de su crítica de la religión. A este respecto, no existe un "quiebre epistemológico" por así decirlo. Si bien apreciaba los logros de los economistas clásicos, al mismo tiempo Marx detectó el motivo original del capitalismo en el bullionismo (el sistema monetario) que los economistas políticos ridiculizaron. Siempre se tomó seriamente la situación en la que la *cosa*, el dinero, es sublime. Para él, la cualidad sublime no existe en la naturaleza del objeto en y por sí misma, sino en su "intercambiabilidad universal". Aquel bullionismo que consideró que la objetividad del oro misma es sublime, no fue tomado seriamente; si bien, de hecho, el oro, en tanto que el dinero mundial, sostuvo a la economía global en la época del mercantilismo, esto también ocurrió desde el advenimiento

del capitalismo industrial; durante las crisis mundiales, la gente, de forma repentina, vuelve al oro.[270] Con respecto al poder religioso del dinero-oro, Marx, el de *El capital* en particular, hubiera dicho: "En [Inglaterra] la *crítica* del mercantilismo ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica es la premisa de toda crítica".

Al citar a Shakespeare en *Los manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Marx menciona el poder misterioso del dinero, el cual disuelve y ata a la gente, disuelve a las comunidades y las combina de nuevo como individuos:

> Shakespeare destaca especialmente dos propiedades en el dinero:
> 1. Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades.
> 2. Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos.
>
> La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conjugación de las imposibilidades; la fuerza *divina* del dinero radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad*.
>
> Lo que como *hombre* no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el *dinero*. El dinero convierte así cada una de estas fuerzas esenciales en lo que en sí no son, es decir, en su *contrario*.[271]

La opinión común dice que aquí Marx aplicó la lógica feuerbachiana, la cual considera que Dios es la auto-enajenación de la esencia genérica o de la esencia común (en *La esencia del cristianismo*), para su explicación del dinero. Por lo tanto, hubo un llamado de volver al primer Marx. Por otro lado, Althusser y otros argumentaron que el quiebre revolucionario ocurrió en el Marx tardío, después de que desechó su teoría de la alienación. Yo dudo de las dos. En primer lugar, aunque la crítica feuerbachiana de la religión ciertamente emplea el vocabulario de Hegel, su contenido es diferente al de Hegel. En éste, la auto-alienación no es, como en Feuerbach, un fenómeno pervertido en donde la esencia del sí mismo resulta contradictoria con el sí mismo, y ante la cual se arrodilla. Más bien, la idea de Feuerbach, habría que decirlo, deriva de la teoría de lo sublime de Kant. Es decir, el sentimiento de lo sublime surge en nuestra mente cuando se enfrenta a un objeto, el cual es avasallante para nuestros sentidos; sin embargo, el sentimiento no es cau-

sado por el objeto mismo, sino porque uno intuye la infinidad de la razón la cual trasciende la finitud de nuestra sensibilidad. No obstante, se percibe que el sentimiento de lo sublime surge del objeto mismo. En este preciso sentido, lo sublime es una auto-alienación de las facultades fundamentales humanas; y, fundamentalmente, es similar, aunque diferente, del asombro religioso.

Pero Feuerbach no persistió en esta posición kantiana. De acuerdo con Feuerbach, para los seres humanos sensuales y con una esencia genérica, la religión es un modo alienado de comprender el ser-genérico; y los seres humanos deben recobrar la esencia común. Esta crítica de la religión fue una regresión frente a Kant. Primero que nada, Kant ya había negado a la religión con la excepción de su aspecto moral; en segundo lugar, el sentimiento de lo sublime surge sólo después que ha desaparecido el asombro religioso hacia la naturaleza coercitiva. En consecuencia, la lógica alcanzada en la experiencia de lo sublime no puede ser aplicada a la crítica de la religión. Lo sublime en sí mismo ya supone la negación de la religión. Lo sublime kantiano debe encontrarse estrictamente en la naturaleza de los objetos, porque este sentimiento en particular se establece sólo cuando los humanos son completamente ilustrados y se transforman en seres seculares. Por lo tanto, aunque es cierto que Marx se apropió de la crítica feuerbachiana de la religión para la crítica de la economía capitalista secular, su teoría del dinero podría entenderse mejor si nos aproximamos a ella por medio de la teoría de lo sublime de Kant. Además, a diferencia de la teoría de la auto-alienación feuerbachiana, la teoría de Kant de lo sublime ya contiene un reconocimiento del capitalismo. Es decir, la belleza en Kant, que es descubierta por medio del "des-interés", es ya un derivado de la economía de mercado, un movimiento que no tiene interés en las diferencias cualitativas del valor de uso. No obstante, en el caso de la belleza, todavía no se puede separar del valor de uso=principio del placer; en cambio, lo sublime se presenta como una totalidad contradictoria desde el principio:

> De ahí también que el placer por lo sublime de la naturaleza sea sólo negativo (a diferencia del placer por lo bello, que es positivo): es un sentimiento de privarse a sí misma de libertad la imaginación al ser determinada teleológicamente por otra ley que la del uso empírico. Con ello adquiere una ampliación y potencia mayor que la por ella sacrificada, cuyo motivo le permanece escon-

> dido, pues, en vez de él, siente el sacrificio o la privación y al propio tiempo la causa a que está sometida.[272]

En lo sublime, se alcanza un determinado placer mediante el displacer. Kant lo define como la adquisición de "una ampliación y potencia mayor que la por ella sacrificada" ¿No es ésta la problemática del plusvalor por excelencia? Esto es evidente en la siguiente frase de la *Antropología desde un punto de vista pragmático*: "Joven, rehúsate la satisfacción (de la diversión, de la gula, del amor, etcétera), si bien no con la intención estoica de prescindir en absoluto de ella, sino con la refinada intención epicúrea, para tener en perspectiva un goce siempre creciente. Este escatimar los fondos de tu sentimiento de la vida te hará realmente más rico con el aplazamiento del goce, aun cuando al término de tu vida hayas renunciado en gran parte al uso de los mismos. La conciencia de poder dominar el goce es, como todo lo ideal, más fecunda y más vasta que cuanto satisface a los sentidos consumiéndose al mismo tiempo y restándose de la masa total".[273]

Freud conceptualizó "el problema económico del masoquismo"; Kant, por así decirlo, conceptualizó "el problema económico de lo sublime". Aquí, de acuerdo con nuestros intereses, Kant parece comparar lo sublime con el impulso de atesoramiento del capitalismo. "La postergación del placer" en Kant no se parece al protestantismo de Weber, "el espíritu del capitalismo", sino que se parece más precisamente al espíritu del capitalismo que Marx comprendió como el "avaro racional", el cual busca insaciablemente el placer de sostener y expandir el derecho al intercambio directo en lugar del consumo real. Ha sido una práctica común explicar el capitalismo moderno desde el punto de vista del deseo por el valor de uso (consumo). Pero el movimiento interminable del capital debe verse como la "pulsión *[Trieb]",* en términos freudianos, que existió más allá del principio del placer y del principio de realidad: la pulsión de la muerte, para ser más apropiados.

En los términos de su propia posición respecto a la economía política, Kant se atuvo a la teoría del valor-trabajo de Adam Smith. Para él, la moneda no era en lo más mínimo un enigma, tampoco lo era lo sublime. Cuestionó cómo los bienes se transforman en dinero:

> Pues bien, la cosa que ha de llamarse dinero tiene que haber costado ella misma el mismo *trabajo* para producirla, o también para ponerla en manos de

> otros hombres, que aquel por el que la mercancía (en productos naturales o artificiales) ha tenido que ser adquirida y por el que se intercambia.
>
> ... Pero ¿cómo es posible que lo que inicialmente era mercancía se convierta al final en dinero? Esto sucede cuando un poderoso y gran derrochador de una materia, que al comienzo la utilizaba para adorno y brillantez de sus siervos (de la corte) (por ejemplo, oro, plata cobre, o una clase de conchas preciosas, *cauris*, o también como en el Congo una clase de estera llamada "macute", o como en el Senegal barras de hierro y en la costa de Guinea incluso esclavos negros), es decir, cuando un soberano exige la materia (como mercancía) y paga de nuevo con la misma materia a aquellos cuyo trabajo para procurarla ha de incitarse de este modo, siguiendo las disposiciones del comercio entre ellos y con ellos (en un mercado o en una bolsa). —Sólo así (a mi modo de ver) ha podido una mercancía convertirse en medio legal de intercambio de trabajo de los súbditos entre sí y, con ello, de la riqueza estatal, es decir, en *dinero*—.[274]

Aquí, el dinero es considerado como la definición nominal del intercambio entre un trabajador, quien produce un producto, y otro trabajador, quien produce otra mercancía. Kant no cuestionó el porqué y el cómo diferentes trabajos son comparados de acuerdo con el mismo patrón (estándar). Hijo de un artesano, Kant menospreció el capitalismo mercantil o el mercantilismo, del mismo modo que los economistas clásicos. Su idea de que el juicio sintético era expansivo puede ser interpretada en el contexto de un evento económico donde la ganancia (el plusvalor) debiera ser obtenido en el proceso de producción por sí sólo, y no debiera ser una especulación que apunta hacia la producción de diferencias en el proceso de circulación. Lo que Kant tenía en mente como un ideal es la asociación de pequeños productores independiente, y no tenía en mente a los sindicatos y trabajadores o algo similar en la producción del capitalismo industrial, lo cual era inusual en la Alemania de Kant. En este sentido, el dinero en los términos de Kant no era (y no debiera ser) el que se transforma en capital. Sin embargo, respecto al dinero, no habría que referirnos a su análisis del dinero sino a la *Crítica de la Razón Pura*. Aquí, la implicación es, por supuesto, que el dinero es una ilusión trascendental de la que uno no puede fácilmente deshacerse.

A pesar de lo anterior, uno debe tener en mente el hecho de que Kant no consideró la problemática de la moral en un nivel subjetivo. Como lo he dicho anteriormente, vio el núcleo de la moralidad en el imperativo: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona

de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio". En otras palabras, para Kant, usar a los otros en tanto que medios era la premisa mayor con la cual comenzar. Este fue un reconocimiento afirmativo de la *vida social* constituida sobre la división del trabajo y el intercambio. En ese sentido, la economía de Smith fue, principalmente, una división de la ética: con base en la afirmación del egoísmo se propuso ir más allá de las contradicciones causadas por el egoísmo introduciendo la *solidaridad*. Hasta hoy en día, los economistas políticos que ponen en cuestión los daños de la economía de mercado tienden a recurrir a la solidaridad. Mientras tanto, Kant criticó la "moral sentimental" de Smith y se propuso tratar a la moralidad como una ley a priori. La crítica de Kant a Smith hace que la ética kantiana o el "reino de los fines" parezca subjetivista; pero esto no podría ser de este modo, puesto que se fundamenta en un terreno realista y económico. El que Kant haya considerado al reino de los fines como una idea regulativa, es una crítica de la economía capitalista precisamente porque ésta es fatalmente incapaz de usar a "la humanidad, en la persona de cualquier otro como un fin".

A diferencia de lo que la gente por lo común imagina, Marx rara vez habló del futuro. En *La ideología alemana*, la cual fue, en su mayoría, escrita por Engels, Marx agregó el siguiente apéndice: "el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera *[aufhebt]* al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente".[275] Y la potencia para constituir esta *realidad* surge del capitalismo mismo. En este sentido, el comunismo existiría como un acompañante del movimiento del capitalismo, pero, a su vez, como un movimiento opuesto creado por el mismo capitalismo. Esto no debiera ser, en los términos kantianos, una idea constitutiva, a saber, "un *ideal* al cual haya de sujetarse la realidad", sino una *idée* regulativa, a saber, un ideal que constantemente ofrece el terreno para la crítica a la realidad. Una elucidación del capitalismo es, por lo tanto, la tarea ética por excelencia. Aquí está la coyuntura transcrítica entre la economía política y la moralidad, entre la crítica marxiana y la crítica kantiana.

5.5 El crédito y la crisis

Kant rechazó aquella metafísica que proyecta lo que ha sido alcanzado ex post facto en el pensamiento ex ante facto. Sin embargo, al mismo tiempo, reconoció toda proyección teleológica hacia el futuro como una condición *sine qua non*, llamándola una "ilusión trascendental" *[transzendentalen schein],* de cuya función no podemos prescindir, aunque sólo sea una 'ilusión'. Sostenía que incluso la *fe* era necesaria para la teoría. Yo considero que lo que sostiene a la economía capitalista es el *crédito* en tanto que una *ilusión trascendental*. Una mercancía no puede expresar su valor —sin importar qué tanto tiempo de trabajo se necesite para producirla— a menos que sea vendida. Visto ex post facto, el valor de una mercancía puede ser considerado como tiempo de trabajo social; sin embargo, visto ex ante facto, no existe tal garantía.

Con el fin de auto-reproducirse, el capital tiene que pasar una difícil prueba: M-D' (la venta). Si falla, el capital pierde el dinero de los objetos que no se vendieron —D-M—. Para evitar *por el momento* esta prueba, se requiere del crédito. De acuerdo con Marx, esto significa que la venta M-D es asumida *idealmente* de antemano; el crédito toma la forma del intercambio; aquí se suspende temporalmente el pago efectivo, pero la compensación/ajuste de las cuentas ocurrirá posteriormente. Por supuesto, un billete (o un cheque) son una forma del crédito, y, de hecho, el dinero en sí mismo ya es una forma del crédito. No debemos menospreciar esta extraña convención simplemente como un sistema ilusorio. Por ejemplo, aunque un cheque, una tarjeta de crédito o el dinero digital podrían parecer falsos si los comparamos con la moneda de oro, desde el punto de vista del *crédito*, son lo mismo. Si el precio del oro aumentara, se cree que sería preferible volver a moldear las *monedas* (en tanto que moneda) con el oro puro; pero en realidad esto no ha ocurrido y nunca se ha hecho —existen problemas técnicos, así como la pérdida de peso que es inevitable—, con la excepción de que la fe que se tiene en el *crédito* supone que podría realizarse cuando llegue el momento. La moneda oro y el oro (el oro como valor de uso) nunca se corresponden, aunque persistentemente se tiene fe en que coincidirán. Es decir, la moneda en sí misma es ya una forma del crédito.

Como Marx observó, la institución crediticia, la cual surgió junto con la expansión de la circulación en la forma de un "crecimiento natural *[Na-*

turwüchsigkeit],"[276] expande la circulación misma. El sistema crediticio acelera y externaliza el ciclo del movimiento del capital, puesto que con este sistema los capitalistas pueden volver a invertir sin tener que esperar el resultado del ciclo D-M-D'. La expansión de la economía capitalista es nada menos y nada más que la expansión del sistema crediticio. Sin embargo, el hecho de que el origen del crédito sea el *naturwüchsiges,* significa que no contiene una base racional. Al mismo tiempo, el crédito no se forma dentro de un Estado o una comunidad, sino en su "intersección", en la relación "social". Ningún poder político puede diseñar y construir un sistema crediticio a su disposición; sólo puede darle un marco jurídico al sistema crediticio, porque el poder político mismo depende del sistema crediticio social. El Estado expide la moneda, pero no está en su poder, en realidad, hacer que circule. Imaginemos si existiera una moneda puramente institucionalizada por el poder estatal, ésta no podría funcionar en el intercambio internacional; por consiguiente, tampoco podría funcionar dentro de la nación-Estado.

La esencia del crédito radica en su evasión del momento crítico inherente a la posición de vendedor —el aplazamiento de la presente perplejidad—. Aunque el saldo, eventualmente, debe pagarse con dinero, el pago puede ser diferido con el crédito por ahora. Este aplazamiento, con el tiempo, invierte de alguna forma el movimiento del capital D-M-D'. La inseguridad de la posición de venta no emerge de inmediato, porque la naturaleza del crédito es que parezca como si la venta ya se hubiera realizado. Pero el peligro persiste, se ha transformado en la inseguridad del pago en dinero futuro, a medida que involucra un nexo cada vez mayor de acreedores y deudores. Bajo el sistema crediticio, la auto-reproducción del capital no ocurre debido al deseo de acumulación; se convierte en un hábito compulsivo debido a la necesidad desesperada de posponer al infinito el último pago. A partir del momento en el que el sistema crediticio es establecido, el movimiento del capital sobrepasa la voluntad individual del capitalista y se vuelve un hábito compulsivo. (Por ejemplo, la inversión en herramientas usualmente es financiada por un adelanto bancario de fondos, en consecuencia, el capital ya no puede detener su actividad para pagar la deuda y los intereses.)

El crédito impone un movimiento infinito al capital y, al mismo tiempo, acelera la auto-reproducción del capital y elimina el peligro que implica la venta. Visto todo en su conjunto, el movimiento del capital (para la auto-reproducción y la auto-valorización) debe perdurar con el fin de posponer al infinito el pago como una maniobra provisional: si existe un fin, el crédi-

to tendrá que colapsarse. Ciertamente, en ocasiones el momento del pago ataca inesperadamente: ésta es la crisis —sólo donde y cuando el crédito se ha desarrollado por completo— la cual se presenta simplemente como el colapso del crédito. Sin embargo, el crédito no es ni una mera ilusión ni una ideología, aunque existe una verdad en la afirmación de que la economía monetaria conforma a un sistema ilusorio. Es cierto todavía que el elemento *real* con el que las personas se enfrentan, una vez que esta *ilusión* se ha colapsado, no tiene nada de natural ni sustancial. Es el dinero.

> La [crisis dineraria] misma sólo se produce allí donde la cadena consecutiva de los pagos y un sistema artificial de compensación han alcanzado su pleno desarrollo. Al suscitarse perturbaciones más generales de ese mecanismo, procedan de donde procedan, el dinero pasa, de manera súbita y no mediada, de la figura puramente ideal del dinero de cuenta a la del dinero contante y sonante. Las mercancías profanas ya no pueden sustituirlo. El valor de uso de la mercancía pierde su valor y su valor se desvanece ante su propia forma de valor. Hacía apenas un instante que el burgués, ebrio de prosperidad, había proclamado con sabihonda jactancia que el dinero era una ilusión huera. Sólo la mercancía es dinero. ¡Sólo el dinero es mercancía!, es el clamor que ahora resuena en el mercado mundial. Como el ciervo brama por agua clara, el alma del burgués brama por dinero, la única riqueza. En la crisis, la antítesis entre mercancía y su figura de valor, o sea el dinero, se exacerba convirtiéndose en contradicción absoluta. La forma en que se manifieste el dinero también es aquí, por lo tanto, indiferente. La hambruna de dinero se conserva incambiada, ya se deba pagar en oro o en dinero de crédito, como los billetes de cambio.[277]

En tiempos de crisis las personas no se aferran a la forma material de la mercancía, sino a la "intercambiabilidad directa" (la forma equivalente) de la mercancía: el dinero en sí mismo. Antes de que una crisis financiera impacte, siempre hay un sobrecalentamiento del crédito. Los capitalistas continúan invirtiendo en la competencia, aunque la tasa de ganancia caiga a pesar de que la tasa de interés se dispare: para ellos no existe otro modo de comportarse. Dicho de otro modo, las crisis ocurren cuando el capital, impulsado por la ilusión, se expande más allá de su capacidad. Kant consideró que todas "las pretensiones de la razón" son *especulativas*, y la crisis, en realidad, es la crítica de la expansión especulativa del capital. Es la crítica de la ideología que presupone el equilibrio del desarrollo económico. En este sentido, lo que

impresionó a Marx cuando escribió *El capital,* no fue la "teoría del plusvalor" —la cual ya había sido postulada y subrayada por los ricardianos de izquierda— sino la crisis como un síntoma de lo incurable, de la interminable enfermedad del capitalismo. Por medio de una retrospección psicoanalítica o de un análisis extemporáneo de una acción aplazada *[Nachtäglichkeit],* por así decirlo, Marx localizó el síntoma en la "forma de valor", es decir, en la relación asimétrica que nunca podrá ser superada. La *posibilidad* de una crisis está presente en la separación entre la compra y la venta, entre la venta y el pago, aunque esta es también la propia *potencialidad* del capital mismo (en tanto que dinero auto-reproductivo). En otras palabras, el plusvalor, el crédito y la crisis forman uno y el mismo circuito de movimiento del capital.[278] (Y, con el fin de explicar la *periodicidad* de las crisis, ciertamente uno debe considerar al capital industrial. Regresaré a esto más adelante.)

Sin embargo, las crisis no disuelven al capitalismo; más bien, esta es una solución capitalista de los problemas que le son inherentes, y forma parte de todo el proceso del ciclo de prosperidad (prosperidad-crisis-depresión-prosperidad). La crisis y la depresión que le sucede son meramente partes de una reforma violenta (o liberal) de la producción capitalista. La misma crisis periódica de la época de Marx ya no existe, del mismo modo en que aquellas víctimas de histeria causadas por la represión sexual con las que se enfrentó Freud tampoco. Pero, en la medida en que el capitalismo sea un mundo constituido por el sistema crediticio, las crisis lo seguirán acosando.

El proceso económico es un *proceso-religioso-génico* que sigue creando y expandiendo el dominio espectral del valor. Y la temporalidad del capitalismo es similar a la del judeo-cristianismo, en el sentido de que el final se pospone indefinidamente. Esta analogía, sin embargo, no pretende señalar un paralelismo o una reciprocidad entre el fenómeno económico y el religioso.[279] Si la religión es económica, lo es en el sentido en que está enraizada en la carga de la deuda que el vivo siente frente a quien está muerto, a saber, en el intercambio entre este mundo y el otro. No se debiera desdeñar lo económico. Más bien, todas las instituciones serias de la humanidad: el capital, el Estado, la nación y la religión debieran analizarse desde un punto de vista económico. Ya sea que creamos o no en la religión en un sentido estricto, el capitalismo real nos sitúa en una estructura similar a la del mundo religioso. Lo que nos mueve en el capitalismo no es ni lo ideal ni lo real (esto es, las necesidades y los deseos), sino la metafísica y la teología que se originan en el intercambio y en la forma mercantil. Marx conceptualizó el

comunismo a partir de la lógica del capitalismo misma —aquélla que separa a las personas de las comunidades locales a las cuales están subordinadas y entonces la recombina *socialmente*—. Utilizando la retórica de Mateo en el *Nuevo Testamento*, el dinero bajo la forma del capital diría: "No tenéis que pensar que yo haya venido a traer la paz a la tierra; no he venido a traer la paz, sino la espada. Pues he venido a separar al hijo de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra. Y los enemigos del hombre serán las personas de su misma casa. Quien ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí, y quien ama al hijo o a la hija más que a mí, tampoco es digno de mí".[280]

En el estadio en el que el capital industrial fue establecido, es decir, cuando la economía de mercado comenzó a controlar toda la producción por medio de la mercantilización de la fuerza de trabajo, la visión que mira a las sociedades previas desde el punto de ventaja de la producción —el materialismo histórico— nació finalmente. Una elucidación del capitalismo industrial es necesaria para una elucidación de una sociedad previa, pero no viceversa. "La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono".[281] La economía capitalista no puede ser explicada por conceptos tales como "poder de producción y relaciones de producción" o "infraestructura y superestructura". El núcleo, el punto crucial, para echar luz sobre su misterio, radica en el hecho de que el capital ha sido engendrado por la dificultad esencial del "intercambio" humano, y precisamente por esta razón, no es fácil abolirlo. Sin embargo, me gustaría añadir que esto no debiera ser imposible.

Como Marx señaló, el capital es engendrado en el punto en el que la venta (M-D) y la compra (D-M) están separados espacial y temporalmente. La separación no sólo fomenta el plusvalor, sino que eventualmente también provoca una crisis crediticia. Esta separación no puede colapsarse, y es erróneo asumir que el intercambio directo es posible. A partir de Georg Lukács, la teoría de la cosificación ha sido influyente; ésta problematiza la situación en la que la relación de los seres humanos se presenta erróneamente como una relación entre cosas. Esta problematización es, más que nada, un constructo de la conciencia del artesano (o del productor de mercancías simples) que vive dentro del marco de la jerarquía feudal. Para él, la relación que había sido transparente y directa ahora se presenta con un carácter cósico. Sin embargo, en la economía de mercado las relaciones sociales entre los seres humanos han sido organizadas, desde el principio, por el capital, y se presentan como una relación entre cosas. Nunca ha sido de otra manera.

Siempre ha sido cierto el hecho de que no sabemos con quién estamos conectados. No obstante, esta separación conecta socialmente a las personas de comunidades cerradas y del Estado-nación, y así puede formar una sociedad cosmopolita, una sociedad civil mundial. En esta relación social no podemos saber cómo estamos conectados mutuamente, mientras que esta totalidad espacial, que es inaprensible, nos prohíbe moralmente reclamar nuestra mutua ajenidad. En este momento, más de la mitad de las personas alrededor del mundo se mueren de hambre; las personas en los países desarrollados no pueden afirmar que estas personas les son ajenas, es decir, que son inocentes. Pero, aun así, la relación social no puede ser presentada de un modo visible. Cuando se piensa la problemática en términos espaciales, uno ya no puede ser tan ingenuo como para insistir que el mundo, en su origen conectado mediante relaciones sanas y orgánicas, se ha cosificado por la intervención del capitalismo. Esta es una perversión de perspectiva ex post facto. Deja de lado el hecho más crucial: desde el principio únicamente ha sido el capital el que ha organizado la *relación social*. [282]

6.
La forma de valor y el plusvalor

6.1 El valor y el plusvalor

Ya me he encargado de la naturaleza de la "pulsión *[Trieb]*" de la auto-reproducción del capital. Ahora es tiempo de cuestionar cómo la auto-reproducción es posible en el proceso D-M-D'. Dicho en el lenguaje más común, consiste en comprar barato y vender caro. Los economistas clásicos consideraron que este acto ejemplificaba la naturaleza maliciosa de los capitalistas mercantiles, y subrayaron que la ganancia del capital industrial surge, en cambio, del proceso de producción. Su insistencia en la teoría del valor surge, lógicamente, de este punto de vista. Para ellos, el proceso de circulación es secundario, e intentaron derivar el interés y la renta de la tierra de la ganancia obtenida en el proceso de producción. Sin embargo, cuando la producción capitalista comenzó en Inglaterra, ya existía el sistema crediticio, y hasta las sociedades por acciones estaban en funciones. El capital mercantil fue quien los creó. Los primeros capitalistas industriales no eran más que los comerciantes que iniciaron con el "sistema de trabajo *[Verlagssystem]*". El capitalismo industrial y sus teóricos olvidaron su *origen*. El sistema de ilusión que produce la economía capitalista nunca podrá ser explicado solamente desde el punto de vista de la producción. Marx comenzó su análisis con el proceso de circulación debido a que el núcleo del capital se halla en la formulación del *archi*-capital D-M-D', y debido a que la producción capitalista no puede existir si no fuera por el mercado mundial engendrado por esta formulación.

La justificación de los economistas clásicos era que el intercambio equivalente produce la ganancia del capital industrial; se obtiene gracias a la ejecución del poder que la producción tiene gracias a la división del trabajo y la cooperación —acciones saludables y favorables—. Marx afirmó también que el plusvalor no puede obtenerse en el proceso de circulación. "La clase capitalista de un país no puede lucrar colectivamente a costa de sí misma. Por vueltas y vueltas que le demos, el resultado es el mismo. Si se intercambian equivalentes, no se origina plusvalor alguno, y si se intercambian no equivalentes, tampoco surge ningún plusvalor. La circulación o el intercambio de mercancías no crea ningún valor".[283] Sin embargo, al mismo tiempo, insistió en que el plusvalor no puede realizarse sólo en el proceso de producción.

> Debe venderse toda la masa mercantil, el producto global, tanto la parte que repone el capital constante y el variable como la que representa el plusvalor. Si ello no ocurre o sólo sucede en forma parcial o a precios inferiores a los precios de producción, el obrero habrá sido explotado, ciertamente, pero su explotación no se realizará en cuanto tal para el capitalista, pudiendo estar ligada a una realización nula o sólo parcial del plusvalor expoliado o, más aún, a una pérdida parcial o total de su capital. Las condiciones de la explotación directa y las de su realización no son idénticas. Divergen no sólo en cuanto a tiempo y lugar, sino también conceptualmente. Unas sólo están limitadas por la fuerza productiva de la sociedad, mientras que las otras sólo lo están por la proporcionalidad entre los diversos ramos de la producción y por la capacidad de consumo de la sociedad.[284]

Marx está diciendo que, sin importar lo que ocurra en el proceso de producción, el plusvalor se realiza finalmente en el proceso de circulación. Esto se contradice con la afirmación anterior: que el plusvalor no puede obtenerse en el proceso de circulación.

> El capital, por ende, no puede surgir de la circulación, y es igualmente imposible que no surja de la circulación. Tiene que brotar al mismo tiempo en ella y no en ella.
>
> Se ha obtenido, pues un doble resultado.
>
> La transformación del dinero en capital ha de desarrollarse sobre la base de las leyes inmanentes al intercambio de mercancías, de tal modo que el in-

tercambio de equivalentes sirva como punto de partida. Nuestro poseedor de dinero, que existe tan sólo como oruga de capitalista, tiene que comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y, sin embargo, obtener al término del proceso más valor que el que arrojó en el mismo. Su metamorfosis en mariposa debe efectuarse en la esfera de la circulación y no debe efectuarse en ella. Tales son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic salta!*[285]

Debe señalarse que esta antinomia no se limita a la situación del capital mercantil. El plusvalor del capital industrial, también, "tiene que brotar al mismo tiempo en [la esfera de la circulación] y no en ella". Entonces, primero debemos considerar esto con respecto al capital mercantil. Tal como lo dijo Marx, derivar el plusvalor sólo de la división de la circulación dentro de un sistema valor, es un intercambio inequitativo, un fraude. Por otro lado, en el caso del intercambio entre diferentes sistemas valorativos, el plusvalor puede obtenerse con todo y que cada trato sea un intercambio equivalente dentro de cada sistema. Por lo tanto, al invocar múltiples sistemas valorativos, se resuelve la antinomia marxiana —y de ningún otro modo—. Marx continúa:

Por otra parte, como lo hemos observado ya, el intercambio de productos surge en los puntos en que diversas familias, tribus, entidades comunitarias entran en contacto, puesto que en los albores de la civilización no son personas particulares, sino las familias, tribus, etc., las que se enfrentan de manera autónoma. Diversas entidades comunitarias encuentran distintos medios de producción y diferentes medios de subsistencia en su entorno natural. Difieren, por consiguiente, en su modo de producción, modo de vida y productos. Es esta diversidad, de origen natural, la que en el contacto de las entidades comunitarias genera el intercambio de los productos respectivos y, por ende, la transformación paulatina de esos productos en mercancías. El intercambio no crea la diferencia entre las esferas de producción, sino que relaciona entre sí las esferas distintas y las transformar de esa suerte en ramos, más o menos interdependientes, de una producción social global.[286]

Al tomar en cuenta el origen del intercambio de este modo —como en el intento de Adam Smith— nos da la impresión de que el intercambio monetario se desarrolló gradualmente a partir del trueque. Sin embargo, aquí la cuestión en este contexto es que Marx descubrió retrospectivamente la dife-

rencia entre las comunidades en la fuente del intercambio. Y esta diferencia es el hecho que ha dado las condiciones naturales. El capital mercantil surgió en la diferencia, es decir, entre las comunidades. "Verdaderos pueblos mercantiles, sólo existieron en los intermundos del orbe antiguo, cual los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca".[287] Precisamente debido a la naturaleza del capital mercantil, el capitalismo nunca ha logrado transformar toda la producción convencional y las relaciones de producción. Siempre ha permanecido parcial, pero, al perseguir la diferencia ha producido los nexos sociales y globales entre los pueblos, los cuales las comunidades individuales nunca habían sido capaces de organizar.

La situación no ha cambiado incluso desde que los Estados-nación modernos surgieron como una expansión o una unificación de las comunidades. Lo "social *[sozial]*" de Marx es explícitamente distinto no sólo de *Gemeinschaft*, sino también de *Gesellschaft*, porque incluso el segundo es otro tipo de comunidad, la cual surgió después del establecimiento de la economía mercantil. La conciencia que está dentro de una comunidad, la conciencia atrapada en ella, podría decir que el dinero sólo es un índice del valor o el medio de intercambio. En cambio, el término "social" de Marx debiera exclusivamente ser utilizado para describir el intercambio entre los diferentes sistemas y, además, el intercambio en el que no se puede saber con quién se intercambiará el producto. Por lo tanto, las características sociales del intercambio, el cual ocurre entre las comunidades, son más evidentes en el intercambio internacional, donde el dinero se presenta como el dinero mundial *[Weltgeld]* en tanto que mercancía universal en el espacio social:

> Pero como moneda pierde también su carácter universal, para asumir uno nacional, local. Se fragmenta en moneda de distintos tipos según el material del que está hecha, oro, cobre, plata, etcétera. Recibe un título político y habla por así decirlo una lengua distinta en los distintos países… Como ya lo dijimos, el oro y la plata, lo mismo que el cambio, aparecen originariamente no en el interior de la esfera de una comunidad social, sino allí donde termina, en sus confines, en los escasos puntos de contacto que ella mantiene con otras comunidades.[288]

El mercantilismo se aferra al oro, lo cual no se debe solamente a su mammonismo, sino más bien a que el oro es el medio definitivo para el establecimiento de intercambio internacional. Y al respecto, Marx dice: "Por más

que los economistas modernos se sientan muy superiores frente al mercantilismo, en períodos de crisis general el oro y la plata se presentan exactamente en esta determinación, en el año 1857 tal como en el 1600. En este carácter, el oro y la plata [desempeñan] un papel en la creación del mercado mundial".[289] Los mercantilistas derivaban del equilibrio del mercado al oro. Mientras tanto, los economistas modernos, quienes negaban esta posición, consideraban que el dinero era un simple denominador del valor y un medio de circulación; lo cual equivale a ignorar la existencia de múltiples comunidades (en tanto que sistemas valorativos). El dinero se transforma en capital, en lugar de permanecer siendo un mero medio de circulación, lo cual se debe, principalmente, a la existencia de múltiples sistemas.

La teoría del valor-trabajo, que surgió de los economistas clásicos, fue conceptualizada como un sistema unitario. Precisamente por esta razón, sus seguidores tuvieron que revisar su teoría para explicar por qué los precios de la producción alcanzaron tasas de ganancia promedio en los distintos departamentos de producción. Mientras tanto, los economistas neoclásicos refutaron la teoría del valor trabajo y pretendieron explicar el valor (el precio) desde la posición de ventaja de la utilidad (valor de uso). Al emplear el concepto de "utilidad marginal", postularon un punto de equilibrio entre la oferta y la demanda, sin recurrir a elementos psicológicos. Después de todo, sin embargo, los economistas clásicos también tuvieron que asumir el equilibrio del precio en el mercado y, por lo tanto, tuvieron que mantener el valor con respecto al tiempo de trabajo. Tuvieron que prestar atención al mecanismo con el cual el intercambio y la producción individual (anárquica) logran equilibrarse —ex post facto—. Además, puesto que el núcleo de la "utilidad marginal" de la economía neoclásica ya había sido prefigurada en "la ley de los rendimientos decrecientes", su invención no puede atribuirse a la escuela neoclásica. Las teorías del equilibrio —sin importar qué tan rigurosas sean matemáticamente— son, sin excepción, conceptualizadas en un sistema unitario, y, por lo tanto, no pueden dilucidar el 'intercambio social' engendrado por el capital.

Ahora, para tomar en consideración diferentes sistemas de valor es necesario suponer que el *valor* de una mercancía es diferente de su precio de equilibrio. Siempre que se piense en un sistema unitario, el dinero será comparado a aquel cero que, en un sentido matemático, estructura el sistema (o que en términos filosóficos es la nada, o en términos kantianos es la apercepción). Mientras tanto, el dinero sólo se transforma en capital,

que obtiene plusvalor del intercambio entre sistemas, ahí donde existen sistemas heterogéneos. Marx, al parecer, está más obsesionado con la teoría del valor trabajo que Smith o Ricardo, quienes finalmente la abandonaron o revisaron su teoría.[290] Pero el sentido que tomó Marx es completamente diferente del de sus predecesores; mientras que para los economistas clásicos la teoría del valor sólo es un reemplazo del precio de equilibrio establecido dentro de un sistema unitario, Marx comenzó la totalidad de su análisis a partir de múltiples sistemas, por lo cual necesitó los conceptos de valor trabajo *social* y *abstracto*. En una variedad de sistemas, el precio de una mercancía naturalmente varía. ¿Qué es, entonces, el valor de una mercancía? Sólo si pensamos de esta manera al valor, en tanto que trabajo abstracto, es posible proponerlo como algo distinto del precio de equilibrio de un sistema unitario. Aquí, lo que está en juego es el hecho de que existe una variedad de sistemas, que el plusvalor surge de sus diferencias, por lo tanto, que el dinero se transforma en capital.

Cuando Bailey criticó a Ricardo señaló que el valor de una mercancía no existe en y por sí mismo, sino que está determinado por y para otros, es decir, en un sistema de relaciones. Esto significa que el precio de la misma mercancía difiere en otro sistema. "El valor es una relación entre mercancías contemporáneas, porque un valor tal sólo admite intercambiarse entre otras; y si comparamos el valor de una mercancía en un momento dado con su valor en otro, sólo es una comparación de la relación bajo la cual se enfrentó en otro momento con otra mercancía".[291] Es decir, las mercancías forman un sistema de relaciones sincrónico, por así decirlo. Bailey parece estar pensado en una relación en el tiempo, pero puede y debe ser pensada también en el espacio. Cuando una mercancía es puesta en un sistema diferente, se altera el precio de equilibrio. Esta diferencia no es causada solamente por una fluctuación del precio, sino por la diferencia misma de los sistemas de relaciones. ¿Pero, entonces, qué ocurre cuando el intercambio se da en entre estos sistemas? Aquí aparece el plusvalor. Claramente, Marx se refiere al valor en contraste al precio de equilibrio, puesto que se trata de una variedad de sistemas, y aún más, del plusvalor.

6.2 La aproximación lingüística

Ningún producto puede producirse sin trabajo. Por lo tanto, los economistas clásicos postularon al trabajo como la sustancia del valor. Sin embargo, como hemos visto, lo que le da valor a una mercancía es su forma de valor, es decir, el sistema de relaciones de una mercancía. Los materiales y el trabajo por sí solos no producen el valor de las cosas. Es gracias a la forma de valor que el material y el trabajo se vuelven objetos económicos. Los economistas clásicos conceptualizaron el valor trabajo que existe más allá de los precios empíricos, en cambio, los economistas neoclásicos refutaron el valor y buscaron permanecer en la esfera de los precios empíricos. Lo que los dos ignoraron es el hecho de que tanto el precio como el valor-trabajo son variantes derivadas de la forma de valor (en tanto que sistema de relaciones). Con el fin de consolidar nuestra compresión de la forma de valor, una referencia 'lingüística' será de gran ayuda, porque el valor es en esencia como el lenguaje:

> En la historia económica y lingüística del último siglo, la cuestión de la unificación de las dos disciplinas ha surgido repetidamente. Uno puede recordar que los economistas de la Ilustración solían atacar los problemas lingüísticos (véase Foucault 1966:cap.3): como, por ejemplo, Anne-Robert-Jacques Turgot, quien compiló un estilo sobre la etimología para la *Encyclopédie* (1756), o Adam Smith, quien escribió sobre el origen del lenguaje (1770). La influencia de G. Tarde tuvo en la doctrina de Saussure sobre asuntos como el circuito, el intercambio, el valor, el imput-output y el productor-consumidor se conoce bien. Muchos temas comunes, como, por ejemplo, la "sincronía dinámica", las contradicciones dentro del sistema y su movimiento continuo se desarrollaron de manera similar en los dos campos. Los conceptos fundamentales de la economía han sido, repetidamente, sujetos a un intento semiótico de interpretación…
>
> Actualmente, Talcott Parsons (en 1967 y 1968) sistemáticamente trató al dinero como "un lenguaje altamente especializado", a las transacciones económicas como "conversaciones de cierto tipo", a la circulación del dinero como "el envío de mensajes" y al sistema monetario como "un código en un sentido gramático y sintáctico". Aplicó abiertamente la teoría del código y el mensaje desarrollada en la lingüística al intercambio económico.[292]

Saussure, de hecho, empleó un modelo de economía política cuando consideró que el lenguaje es un sistema sincrónico (esto es: *Langue*). El concepto "sincrónico" indica, más que un instante tentativo en el tiempo, un determinado estado de equilibrio. La lingüística convencional se concentró en un cierto elemento lingüístico y observó su transformación histórica, separándolo del sistema entero. Saussure postuló una antítesis a esto: la transformación de elementos en un sistema de relaciones provoca un giro en todo el sistema y produce un nuevo sistema; la transformación diacrónica del lenguaje debe ser comprendida como un cambio en el sistema mismo. Se trata totalmente del cambio de un equilibrio al otro. Esta idea fue claramente tomada de "el sistema del equilibrio general" de Vilfredo Pareto (1848-1923), quien enseñaba en la Universidad de Laussane. Pero Saussure desarrollo aún más este marco, no permaneció en el modelo de Pareto, como muchos ejemplos de Jakobson, los cuales sólo eran glosas de la economía neoclásica.

Saussure se diferenció de la teoría neoclásica. Estaba convencido de que en los lenguajes sólo hay diferencias; es un sistema puramente valorativo:[293] no podría haber hecho esta afirmación si hubiera pensado dentro un sistema unitario (a saber, la *Langue*). Introdujo el concepto de valor sólo al tomar en consideración otro sistema de *Langue*. La cuestión para Saussure es que, si bien la traducción de una palabra a otro lenguaje alcanza el mismo significado, al mismo tiempo, el valor de la palabra se altera en un sistema nuevo/diferente que corresponde a una relación diferente con otras palabras. Desde este foco de atención, Saussure explica que no hay un significado (el significado) que esté apodícticamente atado a su significante, en otras palabras, no hay un significado inmanente. Como Hjelmslev señaló, el significante y el significado no pueden estar separados conceptualmente siempre que se refieran a un sistema sincrónico. El concepto valor, en un sentido distinto al de significado —o 'precio', en economía—, resulta necesario sólo cuando están en juego múltiples/diferentes sistemas.

¿Y qué decir de Marx? En términos generales, refutó la idea de considerar al dinero y al lenguaje de un modo análogo. "No menos falso es el parangonar el dinero con el lenguaje. Las ideas no son transformadas en lenguaje, así como si su carácter propio existiera separado y su carácter social existiera junto a ellas en el lenguaje, como los precios junto a las mercancías. Las ideas no existen separadas del lenguaje. Las ideas que para circular, para poder ser cambiadas, deben ser ante todo traducidas de la lengua materna a una lengua extranjera, ofrecen ya una analogía mayor; pero entonces la

analogía no está en la lengua, sino sobre todo en su carácter de lengua extranjera".[294] Es decir, la analogía entre el dinero y el lenguaje sólo resulta decisivo cuando está en juego su *carácter de ser extranjero [Fremdheit]*.

Saussure utilizó cifras económicas sólo cuando se refirió al valor en el lenguaje, el cual es distinto al significado. Lo explicó utilizando ejemplos de diferentes monedas.[295] Si continuamos con esta analogía, el sentido se identifica con el precio, y el valor corresponde a la diferencia entre los sistemas relacionales que determinan el precio. Dentro de un sistema sincrónico, una mercancía está relacionada con todas las demás mercancías. El intercambio de una mercancía con dinero no es simplemente un incidente entre dos cosas (la mercancía y el dinero), más bien significa que la mercancía es puesta en relación con todas las demás mercancías. El precio de una mercancía no expresa meramente una relación equivalente con el dinero, sino que le agrega la relación con todas las demás mercancías. Es más, el precio de una mercancía varía en los diferentes sistemas. Y la diferencia persiste inexorablemente, incluso si se presupone un equilibrio de los precios en los sistemas individuales. El intercambio entre diferentes sistemas puede generar un margen (plusvalor) —hasta a un precio que sólo equivale al intercambio dentro de los sistemas individuales—.

En resumen, Marx prestó atención al valor en tanto que se distingue del precio de equilibrio, y esto se debe a que su pensamiento comenzó en una heterología de sistemas. Nunca presentó al valor como un elemento empírico —lo cual es una imposibilidad—. En términos empíricos, sólo tenemos el precio de equilibrio; lo cual es lo mismo que decir que empíricamente sólo existe la ganancia, pero no el plusvalor. Aquello que Marx descubrió, el valor —el trabajo abstracto y social—, toma como premisa a sistemas heterogéneos. Por lo tanto, el cómo el plusvalor (o el dinero) se convierte en capital, es el secreto que ya estaba concebido en el concepto de valor de Marx. Pero a pesar de que el plusvalor pueda obtenerse a partir de los múltiples sistemas, como resultado, la totalidad del evento es invisible para cada participante. Esto se debe precisamente a que el proceso que deriva plusvalor: D-M-D', se escinde en D-M y M-D', y cada uno ocurre en momentos y lugares diferentes.

> La circulación derriba las barreras temporales, locales e individuales opuestas al intercambio de productos, y lo hace precisamente porque escinde, en la antítesis de venta y compra, la identidad directa existente aquí entre enajenar el producto del trabajo propio y adquirir el producto del trabajo ajeno. El hecho de que los procesos que se contraponen autónomamente configuren una uni-

> dad interna, significa asimismo que su unidad interna se mueve en medio de antítesis externas. Si la automatización externa de aspectos que en lo interno no son autónomos y no lo son porque se complementan uno a otro, se prolonga hasta cierto punto, la unidad interna se abre paso violentamente, se impone por medio de una crisis.[296]

Ahí está la cuestión crucial: lo que produce capital también crea la posibilidad y la inevitabilidad de la crisis. Este es el *destino* del capitalismo. Tal como lo dice Marx, la venta y la compra por medio del dinero están escindidas tanto espacial como temporalmente. El dueño del dinero puede comprar cualquier cosa, en cualquier lugar y en cualquier momento. Al volver a considerarlo en analogía con el lenguaje, el dinero es como la escritura *[écriture]* frente al habla *[parole]*. Los textos escritos pueden ser leídos por cualquiera, en cualquier lugar y en cualquier momento, y su circulación es invisible. *El habla,* que el otro contemporáneo comprende unívocamente, debe ser leída de manera diferente en diferentes lenguas *[Langues]* escritas. El odio que Ricardo y Proudhon le tienen al dinero corresponde al odio hacia lo escrito. Los dos son odios hacia la comunicación mediada, que va de la mano con la fantasía del intercambio directo y transparente. Tal como Jacques Derrida lo problematizó en *La gramatología*, la filosofía, desde Platón, ha traído consigo la hostilidad hacia las letras, al tiempo que ha admirado el intercambio-comunicación directa y transparente.[297] Y lo mismo ha ocurrido en la economía política, como la hostilidad hacia el dinero. La crítica de Platón de la escritura toma por sentado el carácter irresoluble de la escritura; de la misma forma, el punto de partida de los economistas clásicos —tal como se ve en la narrativa de Robinson Crusoe—, la idea del trueque, implícitamente toma como premisa el carácter irreductible del dinero (en tanto que equivalente general).

Es necesario decir que los economistas políticos o socialistas caen en un discurso metafísico cuando niegan la afirmación apodíctica de que el intercambio tiene que ser mediado por el dinero. En *El capital* se lee: “El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje”.[298] Marx vio la forma mercantil como un “jeroglífico social”, lo cual, en los

términos de Derrida, es *archi-écriture*. Es decir, el dinero no sólo es una cosa secundaria, ya está inscrito en y como el núcleo de la forma mercantil.

Para concluir esta sección, examinaré una crítica de Paul Valéry que trata el problema del valor artístico desde la posición de ventaja de la opacidad del intercambio social:

> Después de todo, la obra de arte es un objeto, un producto humano, hecho con vistas a afectar a ciertos individuos de una cierta manera. Las obras de arte son o bien objetos en el sentido material del término, o una secuencia de actos, como en el caso del arte dramático o de la danza, o bien una suma de impresiones sucesivas que también son el producto de una acción, como en la música. Podríamos intentar definir nuestra noción del arte mediante un análisis que se basa en estos objetos, los cuales pueden ser tomados como el único elemento positivo de nuestras investigaciones: al considerar estos objetos y al avanzar por una parte hacia sus autores y por otra parte hacia aquellos a quienes les podría afectar, encontramos que el fenómeno artístico puede ser representado por medio de dos transformaciones bastante diferentes. (Aquí encontramos la misma relación que aquella que predomina en la economía entre la producción y el consumo).
>
> Es de extrema importancia señalar que estas dos transformaciones —la modificación del autor del *objeto fabricado* y el cambio que el objeto o el trabajo provocan en el consumidor— son totalmente independientes. En consecuencia, *debemos siempre considerarlos de manera independiente*.
>
> Cualquier proposición que involucre estos tres términos, al autor, al trabajo y al espectador o al oyente, es insignificante, puesto que nunca encontrarán los tres términos unidos en una observación…
>
> Iré más allá —y aquí llego a una cuestión que sin duda les parecerá extraña y paradójica, si es que no han llegado a dicha conclusión con respecto a lo que ya he dicho: el arte como *valor* (puesto que, fundamentalmente, estamos estudiando el problema del valor) depende esencialmente de esta no-identificación, de esta necesidad de un intermediario entre el productor y el consumidor. Es esencial que haya algo irreductible entre ellos, que no haya una comunicación directa, y que el trabajo, el medio, no dé a la persona afectada nada que pueda reducirse a una idea sobre la persona y el pensamiento del autor.
>
> …Nunca habrá una manera precisa que permita comparar lo que ha ocurrido en las dos mentes; además, si lo que ha ocurrido en una pudiera ser comunicado directamente a la otra, todo el arte colapsaría, todos los efectos del arte desaparecerían. El efecto total del arte, el esfuerzo que el trabajo del autor demanda del

> consumidor, sería imposible sin la interposición, entre el autor y su audiencia, de un nuevo e impenetrable elemento capaz de actuar sobre el ser de otro ser humano.[299]

Por lo tanto, Valéry señala que el fundamento definitivo, sobre el que se levanta el valor de la obra de arte, es la escisión de los dos procesos (la producción y el consumo) y la impenetrabilidad del abismo. El blanco directo de esta crítica es evidentemente, aquí, la estética hegeliana, la cual se sitúa en una posición que subsume los dos procesos, y afirma que la historia no tiene opacidad. (Al respecto, la así llamada estética marxista hace lo mismo). Valéry, sin duda, alcanzó esta posición por su lectura de *El capital*.[300]

Desde esta perspectiva, los capitalistas son aquellos que de hecho intentan posicionarse en los diferentes procesos y sistemas. El capitalismo mercantil deriva el plusvalor del margen generado entre los diferentes sistemas de valor. Esto no está basado, en lo más mínimo, en el fraude de un intercambio desigual. Si una determinada mercancía se produce abundantemente en una determinada región gracias a su entorno natural, su precio dentro del sistema de relaciones de las mercancías difiere del precio en sistemas regionales donde dicha mercancía es escasa o no se produce para nada. Los comerciantes compran mercancías donde son baratas y las venden donde son caras. Obtienen plusvalor del saldo; sin embargo, esto no es un fraude: cada intercambio se ejecuta de acuerdo con el equilibrio en el sistema de valor individual.

6.3 El capital mercantil y el capital industrial

Entonces, ¿cómo el capital industrial obtiene plusvalor? Los economistas clásicos, quienes ideológicamente están a favor del capital industrial, destacan la importancia de la ganancia obtenida en el proceso de producción, en lugar de la ganancia obtenida en el proceso de circulación. A diferencia de los ricardianos de izquierda, el propio Ricardo nunca pensó tan simplemente como que esto era una explotación de plusvalor, aunque su idea contenía la semilla de la que esta posición se derivó. Ricardo consideraba que el precio natural (a diferencia del precio en el mercado) de una mercancía ya incluye la ganancia, la cual más adelante es distribuida para la renta de la tierra

(gastos generales) y el interés.[301] Como lo mencioné previamente, se piensa que la teoría del plusvalor de Marx es heredera de ésta, y en consecuencia, la teoría de Marx ha sido recriminada por muchos, así como defendida por neorricardianos desde Piero Saffra. Por ejemplo, Nobuo Okishio y Michio Morishima probaron matemáticamente la siguiente proposición: *si la tasa de ganancia tiene beneficios (positiva), la tasa de plusvalor tiene beneficios (positiva), es decir, el plusvalor existe*.[302] Pero todavía lo persigue el problema de su predecesor, Ricardo, quien partió del valor trabajo y omitió el dinero. Es decir, esta línea de pensamiento está moldeada estrictamente en un sistema homogéneo. Sin embargo, para nosotros es de crucial importancia el hecho de que existe una pluralidad de sistemas de valores, y el plusvalor se engendra a partir del intercambio entre ellos.

La contribución excepcional de Marx es que se propuso entender al capital industrial, también, dentro de la fórmula general del capital D-M-D'. En otras palabras, Marx se propuso reconsiderar el plusvalor desde la posición de ventaja de la circulación. Para Marx, lo que distingue al capital industrial del capital mercantil era, antes que nada, que el primero descubrió una 'mercancía especial' que el segundo no conocía: la mercancía fuerza de trabajo. El capital industrial compra esta mercancía tan especial en la historia humana —fuerza de trabajo— con el fin de elaborar productos, y después vende estos productos a esta misma mercancía —los trabajadores— con el fin de obtener plusvalor. Para los economistas neoclásicos, los únicos sujetos económicos son los consumidores y las compañías. Para ellos, a los trabajadores se les considera sólo como parte del costo de producción en tanto que salarios. Mientras tanto, el plusvalor del capital industrial se obtiene sólo por un proceso de circulación *de una cierta clase:* el capital compra fuerza de trabajo de los trabajadores vivos, quienes, en consecuencia, compran de vuelta aquello que han producido para el capital (y en este preciso momento, los *trabajadores son totalmente iguales a los consumidores).* Esto no significa que los trabajadores individuales compren lo mismo que han producido, sino que, los trabajadores como *totalidad* —y aquí el concepto de *totalidad* interviene como un *sine qua non*— en tanto que consumidores compran lo que han producido. Esto significa, además, que el plusvalor no puede ser considerado al nivel del capital individual sino estrictamente como *capital total social*.

> Cada capitalista sabe, respecto de sus obreros, que no se les [contra]pone como productor frente a los consumidores y desea reducir al máximo el consumo de

> ellos, es decir su capacidad de cambio, su salario. Desea, naturalmente, que los obreros de los demás capitalistas consuman la mayor cantidad posible de sus propias mercancías. Pero la relación entre cada capitalista y sus obreros es la relación en general entre el capital y el trabajo, la relación esencial. Ello, no obstante, la ilusión correcta para el capitalista individual, a diferencia de todos los demás, de que a excepción de sus obreros todo el resto de la clase obrera se le contrapone como consumidores y sujetos de intercambio… como dispensadores de dinero…
>
> Justamente lo que distingue al capital de la relación de dominación es que el obrero se le contrapone como consumidor, y como individuo que pone el valor de cambio; bajo la forma de poseedor de dinero, como simple centro de la circulación: el obrero se convierte en uno de los innumerables centros de la misma, con lo cual se disuelve su carácter determinado como obrero.[303]

Dicha separación entre las esferas de producción y de mercantilización nulifica la categoría de trabajadores y la identifica con *los consumidores en general*. Como resultado, los economistas neoclásicos y afines identifican a los consumidores como el sujeto, y a las compañías como las proveedoras de su demanda: de aquí se desprende la ilusión de que el sujeto consumidor juega un papel mayor en la sociedad de consumo. Pero esto no es todo. Los actos de consumidores en contra de las compañías tales como las protestas y los boicots son, en esencia, movimientos de trabajadores, pero son considerados de manera distinta e incluso opuesta a ellos.

Una de las lecciones cruciales de la reflexión de Marx es que el plusvalor no puede ser valorado con base en el proceso de los movimientos de los capitalistas individuales. En este hecho existe la complejidad y la invisibilidad del sistema capitalista como una totalidad. El capital no puede realizar el plusvalor a menos que logre vender sus productos, es decir, a menos que sus productos logren su valor como mercancías. Pero el problema es que los compradores potenciales son en realidad otros capitalistas y/o sus trabajadores. Este es el dilema de los capitalistas individuales. Al perseguir la ganancia, el capital intenta reducir los salarios y alargar el tiempo de trabajo de sus propios trabajadores hasta su límite. Pero si todos los capitales siguieran este principio incondicionalmente el plusvalor no podría realizarse ya que los compradores potenciales de mercancías, es decir, los trabajadores, estarían rendidos y agotados. Por lo tanto, a medida que aumente la búsqueda de los capitalistas individuales por obtener ganancias, la recesión empeorará en su totalidad. Pero en la Gran depresión de los años treinta, la totalidad

del capital logró revertir sus ímpetus. Esto fue el así llamado fordismo. En consecuencia, nació lo que conocemos como la sociedad de consumo. Estos incidentes, sin embargo, no estaban fuera del alcance teórico de Marx. El fordismo y el keynesianismo suponen la intervención del capital social total para restringir el egoísmo de los capitales individuales con el fin de evitar el colapso total, y en cambio, asegurar la ganancia de los capitalistas individuales. Esto parece contrario a la convicción de Adam Smith, con respecto a que la lucha de todos los individuos por la ganancia resulta al final del día benéfica para todos. También parece ser una negación del espíritu weberiano del capitalismo-protestantismo, el cual incita a la 'diligencia' y al 'ahorro'. Pero el fordismo y el keynesianismo no son nada que no pueda concebirse dentro de la teoría marxiana. Resulta impactante sólo para una perspectiva que identifique que el plusvalor se realiza en los capitalistas individuales por sí solos o bien en el proceso de producción por sí sólo.

Marx hizo una aguda distinción entre el *plusvalor absoluto* y el *plusvalor relativo*: el primero se obtiene gracias a la prolongación de la jornada de trabajo y al fortalecimiento de la fuerza de trabajo; el segundo se obtiene, si se mantiene la misma jornada laboral, disminuyendo *indirectamente* el valor de la fuerza de trabajo mediante el fortalecimiento de la productividad. La explicación de que a partir de la prolongación de la jornada laboral —a saber, que los trabajadores trabajan más del tiempo necesario de trabajo, es decir, más que el valor de su trabajo—, se obtiene el plusvalor suena razonable, sin embargo, es demasiado simplista e inmediatamente se topa con un impase. De acuerdo con esta idea, la quiebra de un capitalista indicaría que éste no fue capaz de obtener plusvalor y, por lo tanto, que fue un capitalista 'consciente', quien no explotó a sangre fría a sus trabajadores. Ésta es una falacia lógica, la cual se debe a ciertas concepciones erróneas: en primer lugar, que el tiempo de trabajo físico equivale a la sustancia de valor; y en segundo lugar, que el plusvalor se obtiene sólo en el proceso de producción. Marx era plenamente consciente de que la realización del plusvalor se completa en el proceso de circulación, y entonces: el proceso de circulación no es suficiente para su realización. Aquí es donde libera su grito antinómico: "*Hic Rhodus, hic salta!*"

Para resolver esta aporía, es necesario volver a introducir la existencia de los múltiples sistemas. La situación del capital industrial y del capital mercantil es diferente por sus características, sin embargo, también el capital industrial obtiene plusvalor, precisamente como el capital mercantil, de la diferencia entre los múltiples sistemas. La mercancía fuerza de trabajo se

ubica en un sistema de valor en el que todas las mercancías se relacionan y dependen unas de otras. Y el dicho de Marx de que el valor de la fuerza de trabajo varía de acuerdo con cada nación y época significa que el valor de la fuerza de trabajo debe tomarse en consideración en un sistema de relaciones sincrónico. Sin embargo, si se considera dentro de un sistema unitario, el plusvalor no podría ocurrir. En tal caso, el capital mercantil sería sólo un estafador y el capitalista industrial sólo un explotador.

La verdad es que el capital industrial gana el plusvalor produciendo nuevos sistemas de valor *temporal* y *continuamente*. El plusvalor propio del capital industrial es, por lo tanto, el plusvalor relativo. Este se obtiene gracias al siguiente procedimiento: la innovación tecnológica acorta el tiempo de trabajo, esto disminuye el valor de las mercancías que son necesarias para la reproducción de la fuerza de trabajo, entonces, el efecto práctico es que el valor de la fuerza de trabajo disminuye. El plusvalor relativo es una explotación en un sentido doble: *es un desarrollo para aprovecharse de.*

Para los economistas clásicos, la ganancia debe obtenerse exclusivamente mediante el fortalecimiento de la productividad permitida por la división del trabajo y la cooperación; y debido a que los capitalistas son responsables de esto, la ganancia les pertenece. Los izquierdistas ricardianos consideraron que era una explotación por el plusvalor, y Proudhon lo llamó un “robo”. La explotación y el robo sólo ocurren porque la división del trabajo y la cooperación están organizadas por la mano del capital, el dueño de los medios de producción. Por esto apareció la idea de las cooperativas de productores, en las que los propios trabajadores son dueños de los medios de producción y organizan la división del trabajo y la cooperación. Pero si esta idea llega a funcionar, sólo se obtendría una ganancia ex post facto, mientras que en realidad es posible que no se obtenga. Aquí reside una dificultad para las cooperativas de productores. Las empresas capitalistas están constantemente compelidas a innovar sus sistemas de producción mediante la competencia con los otros; las cooperativas de productores, también, deben lanzarse al agón. Para que las cooperativas de productores sean capaces de competir con las empresas capitalistas, necesitan no sólo inversión externa sino también una administración interna que organice eficientemente la división del trabajo y la cooperación, así como la motivación para la innovación tecnológica. Si carecen del reconocimiento de esta necesidad, la mayoría de ellas desaparecerán, sobrevivirán humildemente en dominios menos competitivos, o se transformarán en empresas capitalistas.

Respecto a este mismo problema, Marx heredó las ideas de los economistas clásicos sobre la división del trabajo y la cooperación y las llamó: "el nuevo poder que surge de la fusión de varias fuerzas en una sola fuerza".[304] Pero, respecto a esta idea, esto no es todo, continúa subrayando el hecho de que: "el obrero no produce mercancía alguna. Sólo el producto colectivo de los obreros parciales se transforma en mercancía",[305] sin embargo, "[un capitalista] paga el valor de 100 fuerzas de trabajo autónomas, pero no paga la fuerza de trabajo combinada de los 100".[306] Además: "el valor de uso [de la fuerza de trabajo] reside en la exteriorización posterior de esa fuerza. La enajenación *[Veräusserung]* de la fuerza y su efectiva exteriorización *[äusserung],* es decir, su existencia en cuanto valor de uso, no coinciden en el tiempo".[307]

En apariencia, las frases previas son similares a las de los economistas clásicos y de los izquierdistas ricardianos, con la excepción de que Marx introduce la temporalidad del ex ante facto y el ex post facto. A diferencia de la ganancia, el plusvalor no puede postularse en el contexto de compañías individuales. El plusvalor, el cual permite la acumulación del capital, es engendrado *sólo en su totalidad* por los trabajadores que venden su fuerza de trabajo y compran, con dinero, las mercancías que ellos han producidos. Y el plusvalor se realiza sólo donde hay una diferencia en el precio entre los sistemas de valores: A (cuando ellos venden su fuerza de trabajo) y B (cuando compran mercancías). Este es el así llamado plusvalor relativo. Y sólo se obtiene gracias a la incesante innovación tecnológica. Por lo tanto, encontramos que el capital industrial también obtiene el plusvalor del intersticio entre dos sistemas diferentes. Como Marx lo ha dicho, los trabajadores individuales no pueden reclamar lo que han producido debido a la *combinación* previa a su producción. Aquí se halla la inexorable *opacidad* que ha sido engendrada por la secuencia temporal. Por lo tanto, el plusvalor del capital industrial tampoco es fraudulento, pero simplemente en el mismo sentido en que el plusvalor del capital mercantil tampoco lo es. Si acusamos al capital mercantil de ser un intercambio inequitativo, tendríamos que acusar también al capital industrial.

La necesidad de producir diferentes sistemas de valores temporalmente provoca que el desarrollo tecnológico del capital industrial sea inevitable. Si, como Joseph Alois Schumpeter, alabamos el plusvalor extraordinario obtenido por la innovación tecnológica como parte del "espíritu empresarial", podríamos considerar que el plusvalor obtenido por el capital mercantil es una justa parte que se debe a su visión para descubrir diferencias regionales en el valor y por su espíritu aventurero cuando viaja a los lugares más remo-

tos. Schumpeter pensaba que el declive del espíritu empresarial terminaría con el capitalismo. Esto indica solamente que el capital terminaría cuando no pueda explotar ya la diferencia. Será inevitable el declive del espíritu empresarial cuando ya no se produzca la diferencia. Pero el capital no puede ayudar a descubrir y /o crear diferencias, sin importar lo que esté en juego.

Por lo tanto, mientras que el capital mercantil se engendra *espacialmente* gracias a la diferencia entre los sistemas de valores (lo cual es invisible para aquellos que pertenecen exclusivamente a cualquiera de los sistemas), el capital industrial se sostiene por sí mismo produciendo continuamente los diferentes sistemas de valores temporalmente. Esta mejoría de la productividad del trabajo permite que el capital industrial produzca diferentes sistemas *dentro de un sistema*. Por lo tanto, a pesar de la apariencia de un intercambio equivalente, puede alcanzar una diferencia. Entonces, de manera inmediata, la diferencia desaparece y en el nuevo nivel se requiere y se produce un nuevo sistema de valor. El capital debe producir esta diferencia de manera incesante y sin fin. Este requisito, o esta carga, es lo que ha motivado y ha condicionado la acelerada innovación tecnológica sin precedentes de la era del capitalismo industrial. A pesar de los elogios y de las acusaciones que han rodeado a este fenómeno hechas por los ideólogos de bandos contrarios, esta innovación tecnológica no está motivada en y por sí misma, es impulsada por el capitalismo. Como lo hemos estado observando, una casi insignificante diferenciación de la tecnología se requiere para que el capital se expanda. El capital está destinado a motivar y a continuar la innovación tecnológica, no en aras de civilizar el mundo, sino en aras de su propia sobrevivencia.[308]

Con el fin de evitar una confusión, debiera dejar en claro que la expresión ‘el valor del trabajo se ve disminuido’ no tiene que ver con la baja de los salarios o con el empobrecimiento. Significa que el valor del trabajo se ve disminuido *en relación* con la norma dentro de un sistema de valor dado. En el sistema de valor nuevamente formado, la disminución del valor del trabajo se enfrenta contemporáneamente a la disminución del valor de los productos. Por lo tanto, como resultado, las condiciones de vida de los trabajadores puede mejorar e incluso podría acortarse la misma jornada de trabajo. Esta mejoría no se contradice en lo más mínimo con el hecho de que el capital, a pesar de todo, obtenga un plusvalor relativo.

Con el fin de definir, he hecho énfasis en las diferentes maneras en las que el capital mercantil y el capital industrial obtienen plusvalor —el primero a partir de la diferencia espacial, el segundo gracias a una diferencia temporal—.

Pero en realidad, el capital no elige la una o la otra, utiliza las dos. Por ejemplo, en el siglo diecinueve, el capitalismo industrial inglés compró algodón en la India, manufacturó tela y la exportó de nuevo a la India. Obtuvo ganancias tremendas gracias a este ciclo, que involucra la diferencia del sistema de valor indio. En consecuencia, arruinó la industria del trabajo manual en la India, mientras que contribuyó al incremento, ahí mismo, de la producción del algodón en bruto. Hoy en día, la situación no ha cambiado: el capitalismo industrial busca no sólo materias primas baratas sino también fuerza de trabajo barata, recorriendo todo el mundo. Cuando los salarios suben en casa, las compañías migran sus fábricas fuera del país para encontrar trabajo barato. El capital no escoge dónde y cómo obtener el plusvalor. Inclusive en las economías que se basan en el capital industrial, las actividades del capital mercantil coexisten de forma omnipresente, incluyendo el intercambio de acciones y la tasa de cambio. Esta omnipresencia de las actividades del capital mercantil es la que constantemente acerca la oscilación de los precios al equilibrio. La mayoría de los economistas nos advierten hoy en día que la especulación del capitalismo financiero global se desprende de la economía 'substancial'. Sin embargo, lo que han ignorado es que la economía substancial en cuanto tal también está impulsada por una ilusión y que ésta es la naturaleza de la economía capitalista.

6.4 El plusvalor y la ganancia

En el primer volumen de *El capital*, Marx examina al capital en general, y en el tercer volumen trata, por primera vez, con los capitales individuales, es decir, con los capitales en las diferentes ramas de la producción. En otras palabras, el primer volumen trata con el 'valor y el 'plusvalor', mientras que el tercer volumen trata con 'el precio de la producción' y la 'ganancia'. Al principio del tercer volumen, explica el esquema:

> De ahí que en este tercer tomo no pueda ser nuestro objetivo el formular reflexiones generales acerca de esa unidad. Antes bien, se trata de hallar y escribir las formas concretas que surgen del proceso de movimiento del capital, considerado en su conjunto. En su movimiento real, los capitales se enfrentan

> en formas concretas tales que para ellas la figura del capital en el proceso directo de producción, así como su figura en el proceso de circulación, sólo aparecen como fases particulares. Las configuraciones del capital, tal como las desarrollamos en este libro, se aproximan por lo tanto paulatinamente a la forma con la cual se manifiestan en la superficie de la sociedad, en la acción recíproca de los diversos capitales entre sí, en la competencia, y en la conciencia habitual de los propios agentes de la producción.[309]

¿Cómo aparece, para la conciencia habitual de los agentes, es decir, para los capitalistas industriales y para sus economistas, el movimiento del capital? Para ellos, no existe algo así como el plusvalor. La ganancia lo es todo. El precio de producción menos el precio de costo equivale a la ganancia. Además, el interés y la renta de la tierra se pagan de la ganancia, y el gasto en auto-consumo (rédito) se excluye, entonces todo lo demás se reinvierte. Para ellos, no existe tal distinción, es decir, la de Marx, entre capital variable (la mercancía fuerza de trabajo) que aumenta el plusvalor y el capital constante (medios de producción y materias primas). Sólo existe la distinción entre el capital fijo (existencias) y el capital circulante (el flujo). Los salarios forman parte del precio de costo; no están diferenciados del precio de los medios de producción y de las materias primas. Se considera que la ganancia se obtiene gracias al total de la aportación del capital. Todo capital intenta obtener una ganancia reduciendo el precio de costo.

Los capitales se dividen en varias ramas industriales, esto es, desde la industria pesada a la agricultura. La tasa de ganancia de cada rama se acerca a la tasa de ganancia media. En las ramas con una tasa de ganancia más alta, las inversiones de capital son más activas, en cambio, en aquellas con una tasa baja, se retiran las inversiones o se retiene la producción. Parece que el mundo de las industrias está formado por una selección natural o por la ley de la selva. En el estado de equilibrio donde se establece una tasa de ganancia media, el precio de producción en diversas ramas asume el precio necesario para alcanzar la ganancia media. Ciertamente, dentro de una misma rama tienen lugar batallas violentas entre los capitalistas en busca de la ganancia extraordinaria. Esto mejora la productividad —a saber, la composición orgánica del capital— en cada rama.

Para la conciencia empírica de la sociedad capitalista, todo lo que concierne a la actividad económica se presenta meramente del modo anterior. Lo que se requiere es alcanzar el precio de equilibrio (el precio de la produc-

ción) el cual se distingue del precio del mercado que fluctúa por la dinámica de la oferta y la demanda. Entonces, la insistencia de los economistas neoclásicos en la falsedad del concepto de valor y plusvalor, concuerda con la *conciencia habitual* de los agentes. Sin embargo, mediante tal reflexión de la *conciencia habitual* es posible echar luz en el enigma del plusvalor. Nuestra tarea es la de llevar a cabo una investigación retrospectiva desde esta *conciencia común y corriente* en el tercer volumen hacia la reflexión general del primer volumen, invirtiendo, por así decirlo, el orden del despliegue descriptivo de Marx. "Y de hecho se ha partido históricamente de la tasa de ganancia. El plusvalor y la tasa de plusvalor son, relativamente hablando, lo invisible y lo esencial que hay que investigar, mientras que la tasa de ganancia, y por ende la forma del plusvalor en cuanto ganancia, se revelan en la superficie de los fenómenos".[310]

Marx habló de esto como "la transformación del plusvalor en ganancia". Cuando el tercer volumen fue publicado póstumamente bajo la supervisión editorial de Engels, el giro de posición en él se convirtió en el blanco de los ataques. Por ejemplo, en su *Karl Marx and the Close of his System*, Eugen von Böhm-Bawerk argumentó que la tendencia del tercer volumen contradecía la teoría del valor del primer volumen, y criticó a Marx por haber abandonado su esquema original. Desde entonces, muchos lo han defendido y toda esta argumentación se conoce como el problema de la transformación.

Sin embargo, a mi entender, es erróneo pensar que, al escribir el tercer volumen, Marx hubiese abandonado el esquema que tenía en el primer volumen. De una manera interesante, esta 'discrepancia' me recuerda a Kant, quien en su primera crítica aborda el problema del sujeto en general, pero en su tercera crítica se ocupa del problema de la pluralidad de sujetos. Esta diferencia se entiende como la diferencia entre el reconocimiento científico y el juicio estético. Sin embargo, no es necesario decir que la multiplicidad de sujetos está también en juego en el reconocimiento científico. ¿Por qué, entonces, Kant no comenzó su primera crítica con el problema de los sujetos en conflicto? Porque primero era necesario asegurar la cuestión de la categoría trascendental y a partir de ahí proceder a la multitud de sujetos en conflicto. De una manera similar, Marx se acercó al capital en general en su primer volumen con el fin de llevar a cabo un escrutinio trascendental de las condiciones con las cuales la acumulación del capital es posible. Lo cual equivale a la visión del valor de una mercancía en el contexto del sistema de valor, y a la comprensión del plusvalor del capital en la diferencia entre

el sistema de valores o en la diferenciación misma. En el tercer volumen, Marx trata con la pluralidad de capitales, mientras que, al mismo tiempo, se pregunta *trascendentalmente* cómo es posible *empíricamente* que pueda realizarse la ganancia o la tasa de ganancia.

Con respecto al "problema de la transformación", Smith y Ricardo ya habían encontrado una cuestión similar. Con base en su trabajo de la teoría del valor, Smith sostuvo que toda comunidad contiene un valor inmanente. Pero si, en un estado de equilibrio, cada capital obtiene la misma tasa promedio de ganancia, el precio que permite esta ganancia —el "precio natural" de Smith y el "precio de producción" de Marx— debe divergir del valor original. Al confrontarse con esto, Smith tuvo que abandonar su teoría del valor, y cambiar hacia una posición que se refiere al trabajo como un factor relativamente dominante. El problema que aquí se presenta es que el precio que constituye la tasa equivalente de la ganancia entre las industrias no se iguala a la cantidad de trabajo invertido. Si, en cada rama de la industria, la tasa de ganancia llega a igualarse, el precio de producción de un producto particular debe ser más alto o más bajo que su 'valor original'. Por esta razón, Ricardo también revisó parcialmente su teoría del valor-trabajo y concluyó que, con la excepción de las ramas que tienen una composición de capital estándar y un ciclo de rotación de capital estándar, el valor no puede estar determinado solamente por el insumo de trabajo. Entonces, el problema de la transformación no fue una invención de Marx, sino una aporía que ya existía desde hace mucho tiempo.

Comúnmente se piensa que Marx intentó resolver esta aporía manteniendo, al mismo tiempo, la teoría del valor-trabajo. Los economistas políticos desde Bawerk aseguran haber señalado la contradicción de Marx, y han intentado eliminar la noción de "valor" o de "plusvalor" por completo. Resulta irónico que, sin embargo, en la línea neorricardiana, desde Sraffa, la correspondencia entre la tasa de plusvalor y la tasa de interés ha sido probada matemáticamente, como ya lo he mencionado antes. Pero esto no explica, a mi parecer, qué fue lo que Marx se propuso realizar. En primer lugar, la teoría del valor-trabajo de Marx y la de Ricardo son fundamentalmente diferentes. Como ya lo he explicado, la creencia de Marx era: no es el insumo de trabajo lo que determina el valor sino, a la inversa, la forma de valor (sistema) es la que determina el tiempo de trabajo social. En otras palabras, Marx se propuso elucidar *transcendentalmente* el sistema formal que valoriza al insumo de trabajo. Aquí, el término "plusvalor" es de interés; a

diferencia del término "ganancia", éste es un concepto trascendental. Ricardo carecía de esta dimensión, tuvo que recurrir a la teoría del valor trabajo para compensarla, y después la eliminó cuando ésta fue inconveniente.

En el tercer volumen, Marx distingue la tasa de ganancia de la tasa de plusvalor de la siguiente manera: si bien la tasa de ganancia es p/(c+v), esto es, la proporción del plusvalor de todo el capital social visto como la suma total del capital variable (en tanto que fuerza de trabajo) y del capital constante (en tanto que materias primas, medios de producción, etcétera), la tasa de plusvalor es p/v, esto es, la proporción de plusvalor sobre la totalidad del capital social visto como capital variable (fuerza de trabajo). Ahora, si suponemos que la tasa de plusvalor sobre la totalidad del capital social es fija, en los capitales donde la proporción de capital constante sobre la totalidad de capital social es amplia, la tasa de interés debe ser más baja. Entonces, ¿cómo es que en los capitales de cada rama puede garantizarse una tasa de ganancia media? Recapitulando, la aporía con la que Ricardo se encontró es ésta: si en las ramas industriales con diferentes proporciones de capital variable y de capital constante —o con diferentes composiciones orgánicas, en los términos de Marx— es necesario obtener la misma tasa de ganancia, entonces el precio de la producción diverge del valor en tanto que insumo de trabajo. Por lo tanto, Ricardo postuló que el precio de producción concuerda con el valor sólo en capitales con una composición orgánica estándar. Por otra parte, la solución de Marx a esta aporía es que la totalidad del plusvalor de la totalidad del capital se distribuye en el precio de producción de los capitales de diferentes ramas industriales, de tal modo que la tasa de ganancia promedio pueda ser establecida en cada rama.

Es fácil postular alternativas a esta idea aún bastante extraña. Por ejemplo, tal como Engels lo mencionó en su prefacio al tercer volumen de *El capital*, George C. Stiebeling postuló una solución: el incremento de la composición orgánica del capital incrementa la productividad del trabajo y aumenta la tasa de plusvalor; en consecuencia, la tasa de ganancia de la rama, aunque tenga una menor proporción de capital variable, aumenta y se acerca a la tasa de ganancia media. Por otra parte, Marx, a pesar de que admitió que la transformación de la composición orgánica del capital afecta la productividad del trabajo, asumió que la productividad del trabajo es constante, es decir, que la tasa de plusvalor es constante. Aquí, indudablemente, Marx asumió como premisa un determinado sistema sincrónico en el que la tasa de plusvalor del total del capital social es constante. De acuerdo con nuestra

definición principal, el plusvalor del capital industrial se obtiene por las diferenciaciones temporales entre los sistemas, pero entonces, ¿qué ocurre si es visto sincrónicamente? Esto es lo que Marx hizo: "Lo que considerábamos antes como modificaciones que se producían en sucesión cronológica con el mismo capital, lo consideramos ahora como diferencias existentes a la vez entre inversiones de capital coexistentes en diferentes esferas de la producción". [311] Este método es utilizado también en otro lado: "Pasemos ahora a aplicar la ecuación anterior de la tasa de ganancia g' = pv' v/C a los diversos casos posibles. Modificaremos sucesivamente el valor de los diversos factores de g' = pv' v/C y verificaremos la influencia de esas modificaciones sobre la tasa de ganancia. Obtendremos así diversas series de casos que podremos considerar como circunstancias influyentes sucesivamente modificadas de un mismo capital o bien como diversos capitales, simultáneamente coexistentes y tomados para su comparación, por ejemplo en diversos ramos de la industria o en diferentes países".[312]

Para Marx, eran equivalentes el que los capitales con composiciones orgánicas altas y aquellas composiciones orgánicas bajas coexistan espacialmente como diferentes ramas de la industria, y que el capital en general se suceda temporalmente de un estadio bajo hacia un estadio con una composición orgánica alta. En el último caso, se obtiene un plusvalor relativo. Y si esta sucesión temporal se traslada hacia la dimensión espacial, se puede considerar que los capitales con una composición orgánica alta absorben (explotan) plusvalor relativo de aquellos con una composición orgánica baja. Imaginemos un caso extremo: el de una empresa en la que cada aspecto de la producción está automatizada, es realizada por robots. En esta producción, la proporción de capital variable (trabajadores) equivale a cero y la tasa de plusvalor equivaldría, supuestamente, a cero; no obstante, se alcanza la tasa de ganancia media. En los términos de la formulación de Marx, esto se debe a que se distribuye todo el plusvalor de la totalidad del capital. Es decir, las compañías altamente rentables con relativamente pocos trabajadores —por ejemplo, compañías de producción tales como las de inversión, información y de alta tecnología— podría parecer que no explotan a sus trabajadores, los cuales trabajan directamente en los diferentes capitales individuales, pero lo hacen indirectamente.

¿Qué implicaciones tiene la idea de Marx de que la totalidad del plusvalor se redistribuye hacia los capitales individuales? La primera es que el capital obtiene el plusvalor sólo gracias a que a los trabajadores —en su conjunto—

compran lo que han producido; la segunda es que el plusvalor es inexorablemente invisible para los capitalistas individuales. En consecuencia, se desdibuja la relación inherente entre el capital y trabajo asalariado. "Al aparecer todas las partes del capital como fuentes por igual de valor excedente (ganancia), se mistifica la relación del capital".[313] Para la *conciencia habitual* del capitalista individual, sus trabajadores son meramente una parte del precio de la producción y los trabajadores de otros capitales sólo son consumidores. Por lo tanto, ha sido imperativo recuperar la relación entre el capital y el trabajo asalariado. Pero, como los izquierdistas ricardianos, si consideráramos que la explotación ocurre en el proceso de producción de los capitales individuales, nos enfrentaríamos con una contradicción: que los capitales con composiciones orgánicas más altas obtienen una tasa de ganancia que es injustamente más alta que la suma de su insumo de trabajo. Aquí es donde Marx propone una explicación, debido a que el plusvalor obtenido por otros capitalistas está siendo distribuido hacia ellos. En otras palabras, el plusvalor alcanzado por la explotación de los trabajadores de otros capitalistas está siendo distribuido hacia los capitales con composiciones orgánicas más altas. Entonces, no sólo es insuficiente sino también comúnmente dañino enfatizar que la explotación en el proceso de producción se realiza solamente en el nivel de los capitalistas individuales. Esta es la razón por la cual el movimiento sindicalista de trabajadores basado en la teoría de los ricardianos de izquierda, aunque floreciente, resultó reaccionario. De la ganancia que un determinado capitalista obtiene, se distribuye el plusvalor que ha sido explotado de los trabajadores de las diferentes ramas industriales, lo que incluye a los pequeños productores independientes; de la ganancia que el total del capital de un determinado Estado-nación obtiene, lo que se distribuye es el plusvalor que ha sido explotado de los trabajadores y de los campesinos de países extranjeros (colonias). Pero la dificultad es que estos detalles son siempre invisibles.[314]

Podría decirse que, cuando Marx asumió que la totalidad del plusvalor estaba siendo distribuido a los capitales individuales, lo conceptualizó dentro de un sistema de equilibrio sincrónico. Esto sólo se puede comprender en un nivel trascendental (no en un nivel empírico). Más bien, ahora la coexistencia espacial de las ramas debe ser transpuesta una vez más a la sucesión temporal. En realidad, hay ramas superiores en la que las innovaciones tecnológicas y la expansión de la producción continúa, y ramas inferiores que se reducen de tamaño debido a su inhabilidad para alcanzar

la tasa de ganancia media. El sistema de equilibrio creado por la tasa de ganancia media de hecho vela la violenta selección real y la trasformación de las ramas industriales. E incluso dentro de la misma rama, los capitales individuales están expuestos a una constante competencia entre sí. Para vencer a esta competencia, tienden a innovar constantemente la tecnología para reducir de manera efectiva los costos de los salarios. Quieren vender las mercancías producidas a un costo más bajo por un precio más alto que el costo disminuido, pero más bajo que el precio previo de producción —al hacerlo, obtienen una *ganancia extraordinaria*—. Marx pensó que la innovación tecnológica estaba motivada por las actividades de los capitales individuales en busca de la ganancia extraordinaria. Schumpeter escribió al respecto y llamó a la esencia del capitalismo una incesante "destrucción creativa".[315] Pero la "destrucción creativa" no ocurre continuamente, ya que una vez que las compañías han invertido en nuevo equipo, no pueden desecharlo y equiparse de nuevo tan fácilmente. En realidad, cuando la tasa de ganancia media baja, durante tiempos de depresión, la selección se manifiesta dramáticamente. He señalado enfáticamente que el movimiento del capital, en principio, está basado en el plusvalor relativo obtenido gracias a la innovación tecnológica, pero éste no es nunca un proceso afable; siempre se presenta como el ciclo del comercio. Lo que Marx se propuso en el tercer volumen fue elucidar este mecanismo.

El ciclo del comercio es inevitable en la economía capitalista, sin importar cómo actúen los capitalistas individuales. Esto se debe puramente al comportamiento de la totalidad del plusvalor del capital total —el todo invisible—. Los ciclos comerciales en la economía capitalista toman el siguiente camino: en los tiempos de prosperidad, se contrata a más trabajadores y se aumentan los salarios, lo cual provoca una caída en la tasa de ganancia; a pesar de la caída de la tasa de ganancia, los capitales individuales no pueden reducir tan fácilmente la producción después de haber invertido una cantidad considerable de capital constante; y especialmente cuando el crédito está sobrecalentado, tal como lo está en tiempos de prosperidad, resulta difícil anticipar (y sentir) bajas en la tasa de ganancia; entonces, de repente, la crisis golpea, revelando la realidad de la situación, muchas compañías quiebran y muchos trabajadores son despedidos. Con la continua caída de la tasa de ganancia, los capitales tienden hacia una inversión de capital constante (introducción de innovaciones tecnológicas); es en este momento cuando la composición del capital orgánico progresa de manera generalizada; cuando los tiempos de

prosperidad vuelven, la fuerza de trabajo, que una vez fue excesiva, se reabsorbe, y los salarios aumentan; esto disminuye la tasa de ganancia; a pesar de la caída de la tasa de ganancia, los capitales deben seguir expandiéndose debido al incremento del crédito; y la crisis golpea de nuevo.

Éste es (a corto plazo) el ciclo del comercio que Marx observó durante su vida, llamado el ciclo de juglar. A lo largo del ciclo, el capital en general desarrolla su composición orgánica. Como ha quedado claro en este contexto, la prolongación del tiempo de trabajo (el plusvalor absoluto) es el fenómeno típico de la prosperidad, un intento de incrementar la producción o de recolectar ganancias rápidamente de las inversiones en maquinaria sin mejorar la composición orgánica. "A ello se le agrega que el valor del capital fijo se reproduce así en una serie más breve de períodos de rotación, es decir, que se abrevia el tiempo durante el cual debe adelantárselo para lograr una ganancia determinada. De ahí que la prolongación de la jornada laboral acreciente la ganancia, inclusive si se paga el tiempo extra, y hasta cierto límite aun si se lo paga a precio más elevado que las horas de trabajo normales".[316]

La prolongación de la jornada laboral (la fuente del plusvalor absoluto) es un fenómeno común en los tiempos de prosperidad, incluso actualmente que las horas de trabajo son mucho más cortas que en tiempos de Marx. Pero el empleador no siempre compele a trabajar largas horas: los trabajadores, a veces, *quieren* un pago por tiempo extra. Si una jornada más larga de trabajo se vuelve forzosa, las condiciones de vida de los trabajadores se ven amenazadas, es decir, la reproducción de la fuerza de trabajo —los trabajadores deben estar lo suficientemente sanos para tener y criar niños— se ve afectada. Ciertamente, los trabajadores se resistirían y hasta los Estado-nación burgueses interferirían (tal como ha sido ejemplificado en el acta de fábricas en la Inglaterra del siglo diecinueve.) La idea de que los trabajadores están obligados a trabajar más de lo necesario, la cual es de los ricardianos de izquierda y que comúnmente se confunde como si fuera de Marx, se volvió el fundamento teórico para el movimiento laborista y contribuyó a la disminución de las horas de trabajo. De hecho, las horas de trabajo han sido gradual y constantemente reducidas a lo largo de la historia. Mientras tanto, los capitales siguen buscando intensificar el trabajo.[317] Pero el concepto de plusvalor absoluto —definido como el plusvalor obtenido gracias a la prolongación de las horas de trabajo y a la intensificación del trabajo— no revela en nada el secreto de la producción capitalista que se expande infinitamente. (Hay una fuerte tendencia que centraliza al plus-

valor absoluto. Marx, por ejemplo, comenzó con el plusvalor absoluto. Pero en su caso, sólo fue en aras de la descripción y no por algo más significativo. Por lo tanto, uno no debe pensar que este concepto sea central.)

Por otra parte, el plusvalor relativo sólo puede obtenerse creando nuevos sistemas de valor mediante la innovación tecnológica. Durante la depresión —cuando la tasa de interés baja— es que todos los capitales aumentan al mismo tiempo su composición orgánica. Las innovaciones tecnológicas, incluyendo aquéllas que habían sido entregadas previamente, son en ese momento utilizadas por completo. En suma, las dos formas del plusvalor —*absoluto* y *relativo*— explicadas sucesivamente por Marx, deben ser entendidas como dos momentos del tortuoso movimiento del capital en el proceso de acumulación. Aquí, es crucial el hecho de que el ascenso de la composición orgánica del capital —lo que obtiene la totalidad del capital es plusvalor relativo— sólo se obtiene por medio de la depresión. Por lo tanto, el ciclo del comercio es el destino.

Con el fin de capturar el plusvalor, el capital *en suma* debe crear constantemente un nuevo sistema de valor en el cual el valor de la fuerza de trabajo se reduce constantemente. Pero esto no puede realizarse a su conveniencia sólo a través del ciclo del comercio, el cual no es causado por la naturaleza anárquica de la producción capitalista misma. Como lo enfatizó Kozo Uno, en el análisis final, esto se deriva del hecho de que la producción capitalista depende de una mercancía especial (la mercancía fuerza de trabajo.) Los seres humanos son los que no pueden ser descartados cuando resultan excesivos, y los que no se pueden reproducir rápidamente cuando son escasos. No obstante, hay que tener en mente aquí que la crisis o el ciclo del comercio no puede entenderse adecuadamente si no se examina el 'sistema del crédito'. El ciclo del comercio se forma por medio del conflicto y la reciprocidad entre el capital usurero (capital dinerario) y el capital industrial (capital real), es decir, por el conflicto y la reciprocidad entre la tasa de interés y la tasa de ganancia. Y, como un resultado del incremento del crédito, la caída de la tasa de ganancia, que ya está en curso, no afecta a los negocios de manera inmediata. (La sobreproducción sólo es uno de sus efectos.) Esta totalidad provoca un enredo invisible, tanto espacial como temporalmente, para nuestra consciencia empírica y cotidiana.

Aquí me gustaría añadir que hay dos tipos de ciclos comerciales: el corto y el largo. Marx observó el corto.[318] En contraste, está la onda Kondratieff, un ciclo del comercio de cincuenta o sesenta años. Se dice que este ciclo

largo no puede explicarse simplemente como un ciclo económico por sí mismo; sin embargo, trata, con todo, con la tasa general de interés y con la utilización de innovaciones radicales de tecnología. Este ciclo comercial involucra una crisis mundial (por ejemplo, la gran depresión) así como con la alteración de una mercancía clave (la mercancía mundial) de la producción capitalista —como la manufactura de algodón, la industria pesada, los bienes duraderos de consumo o la industria de la información—. Éste conlleva, inexorablemente, a la reorganización de toda la sociedad. Como resultado, se ha enfatizado que el ciclo de comercio más largo, debido a su 'causalidad estructural', no puede explicarse solamente en un nivel económico. Pero, en esencia, es el mismo que el ciclo corto. Este, también, debiera ser una parte del proceso que mejora drásticamente la composición orgánica del capital. Ciertamente podría decirse que el advenimiento de un ciclo largo indica que la economía capitalista ha pasado a un nuevo estadio. A pesar de todo, este nuevo estadio no supera aquello que ha sido identificado en *El capital,* es decir, el *límite* de la economía capitalista.

6.5 La naturaleza global del capitalismo

El capital industrial, como dice Marx, subordina a las otras formas del capital, y las reorganiza como partes de él. "Los otros tipos de capital que aparecieron antes de él, en medio de condiciones de producción sociales pretéritas o en decadencia, no sólo se subordinan a él y se los cambia, en el mecanismo de sus funciones, de acuerdo con él, sino que únicamente se mueven sobre él como base, y por lo tanto viven y mueren, se mantienen y caen con esta su base. El capital dinerario y el capital mercantil, al aparecer con sus funciones como vehículos de ramos especiales de los negocios, junto al capital industrial, sólo son ya modos de existencia que por la división social del trabajo, se han vuelto autónomos y se han desarrollado unilateralmente —en las distintas formas funcionales que el capital ora adopta, ora abandona, dentro de la esfera de la circulación—".[319] En consecuencia, el capital mercantil se vuelve capital comercial, el cual se encarga parcialmente de las actividades del capital industrial. Por este fenómeno, los economistas clásicos menospreciaron al capital mercantil.

El capital industrial subsume a los otros capitales, debido a que “el capital industrial es el único modo de existencia del capital en el cual no sólo la apropiación de plusvalor, o en su caso de plusproducto, sino al mismo tiempo su creación, es función del capital. Por eso condiciona el carácter capitalista de la producción…”[320] El movimiento del capital industrial impulsa a la sociedad capitalista a la innovación incesante de la tecnología. Sin embargo, esto no impide que el capital industrial también se esfuerce para obtener el plusvalor gracias a una diferencia espacial. De hecho, el capital industrial siempre lo ha hecho, y sin él, no podría sobrevivir. El capital industrial es una variante del capital mercantil que obtiene el plusvalor gracias a que crea una diferencia de sistemas espaciales. Por ejemplo, el capital, hoy en día, viaja alrededor del mundo en busca de fuerza de trabajo barata.

Insisto en que hay que ver al capital industrial como una variante del capital mercantil, en lugar de elaborar una distinción entre éste y el capital mercantil. El capital —sin importar de qué tipo— obtiene plusvalor gracias a la diferencia entre sistemas de valor, pero esta naturaleza esencial ha sido teóricamente reprimida. El capital industrial, así como los teóricos que lo sostienen, reprime su igualdad esencial marginalizando al capital mercantil y al mercantilismo.[321] El capital industrial o el modo de producción capitalista comenzó con aquellos capitalistas mercantiles que competían en el comercio mercantil internacional; en esa época, el crédito comercial, el crédito bancario y las sociedades por acciones ya se habían establecido.

Pese a la reforma del mundo por el capital industrial, el modo capitalista de producción —a diferencia de la producción mercantil en general— fue y es aún sólo parcial, y su porcentaje dentro de toda la producción es pequeño. La mayor parte de la producción, ya sea producción de mercancías o no, es, todavía, no-capitalista. En el futuro, también será imposible que toda la producción se vuelva capitalista de pies a cabeza. ¿A qué se debe, entonces, que este modo de producción capitalista parcial domine al mundo? Se debe sólo a la naturaleza global de la mercancía que interconecta a todos los productos y a la producción, es decir, a la naturaleza global del dinero.

Marx observó que la ‘premisa histórica’ del capitalismo moderno era el advenimiento del mercado mundial. “La circulación de mercancías es el punto de partida del capital. La producción de mercancías, la circulación mercantil y una circulación mercantil desarrollada, el comercio, constituyen los supuestos históricos bajo los cuales surge aquél. De la creación del comercio mundial y el mercado mundial modernos data la biografía moderna

del capital".[322] La formación del mercado mundial realmente significa que las esferas de la economía mercantil, que existían fragmentadas en diferentes partes del mundo, se interconectaron. En concreto, esto significa que el sistema monetario mundial fue establecido con el oro y la plata, e inmediatamente después se fundó el mercantilismo, el cual acumulaba oro y plata como medio para la liquidación internacional. El dinero mundial *[Weltgelt] abarcó* comunidades que habían estado aisladas en la autarquía. Desde entonces, sin importar qué es lo que quisieran las personas de las comunidades del mundo entero, o, en otras palabras, a pesar de que sus vidas no siempre fueran manejadas por la economía mercantil, sus productos fueron *virtualmente y por la fuerza* puestos en la cadena de la economía mercantil global. Para el dinero mundial, no existía ninguna exterioridad que lo trascendiera. En este momento fue que el capitalismo se estableció como un 'capitalismo mundial'.[323]

Lo que Immanuel Wallerstein llama el "sistema mundo moderno" comenzó, en realidad, dentro del sistema internacional crediticio del capital mercantil. Inclusive los Estados con monarquía absoluta no tuvieron otra opción más que operar con y dentro de él; éste fue más bien engendrado debido a su imperiosa presencia. La así llamada 'acumulación primitiva' —la cual separó a la fuerza de trabajo de sus medios de producción y mercantilizó la tierra— fue llevada a cabo por los Estados con monarquías absolutas; pero todo esto ocurrió y fue provocado por la competencia del comercio internacional. El capital mercantil al luchar en el comercio internacional fue quien comenzó, en Inglaterra, con el modo de producción capitalista de mercancías, con el fin de competir con la producción no-capitalista extrajera. Pero este modo de producción en particular no ha descompuesto a todas las formas de producción y no lo hará. Simplemente provee una *institución ficticia* para los modos de producción no-capitalista —como si fueran empresas completamente capitalistas— y los marginaliza. En consecuencia, los modos de producción capitalistas, aunque son parciales, parecen ser omnipotentes.

Ver el capitalismo solamente desde la especificidad del capitalismo industrial comúnmente conlleva a reprimir las premisas de la historicidad del capital, y es igualmente crucial el panorama que muestra cómo es que el modo de producción capitalista coexiste con modos no-capitalistas de producción en una reciprocidad mutua. Como lo dije en el capítulo cinco, Marx reflexionó sobre el establecimiento de una tasa media de ganancia desde la

posición de ventaja del modo en que la totalidad del plusvalor se distribuye hacia las ramas industriales inequitativamente desarrolladas. Pero, con el fin de ser más exhaustivos y precisos, es necesario incluir en este esquema a las ramas de la producción no-capitalista. En primer lugar, si pensamos en esta situación dentro de un Estado-nación, los negocios que pertenecen a pequeños agricultores o pequeños productores independientes no alcanzan la tasa de ganancia media: no son muy conscientes de la tasa de ganancia media en cuanto tal. Mantienen su reproducción simple introduciéndose a sí mismos y a los miembros de su familia dentro de la fuerza de trabajo. Poseen sus propios medios de trabajo y no son proletarios; por lo tanto, están tan orgullosos como la pequeña burguesía. Sin embargo, esta clase de personas, *aunque indirectamente*, son explotadas aún más que el proletariado. A su vez, estas ramas desempeñan la función de almacenar a la pluspoblación relativa (en tanto que ejercito industrial de reserva), las cuales incrementan su número a medida que aumenta la composición orgánica del capital. Durante tiempos de prosperidad, la fuerza de trabajo necesaria es movilizada desde ellas.

A pesar de los signos persistentes de que el modo capitalista de producción está por descomponer todos los demás modos de producción, nunca lo ha sido y nunca será así. Más bien, el modo capitalista de producción los conserva y los utiliza, y el proletariado no es la excepción. Wallerstein dice: "No digo nada nuevo si afirmo que, en el capitalismo histórico, ha habido una creciente proletarización de la fuerza de trabajo. La afirmación no sólo no es nueva, sino que tampoco es en absoluto sorprendente. Las ventajas del proceso de proletarización para los productores han sido ampliamente documentadas. Lo sorprendente no es que haya habido tanta proletarización, sino que haya habido tan poca. Tras cuatro siglos al menos de existencia de este sistema social histórico, no se puede decir que la cantidad de trabajo plenamente proletarizado en la economía del mundo capitalista llegue hoy en total ni siquiera a un cincuenta por ciento".[324] La mayoría de los trabajadores asalariados no podrían definirse por completo como proletarios; los cuales, como sostiene Marx, son: "*trabajadores libres* en el doble sentido"[325] (el doble sentido significa que no poseen ningún medio de producción, y que son libres de los múltiples lazos derivados de los medios de producción precapitalistas, como en el caso de los esclavos, los siervos, etcétera), sino como semi-proletarios pertenecientes a hogares donde los miembros comparten los ingresos de los diferentes trabajos que consiguen cuando tienen

posibilidades. En los hogares de los semi-proletarios, todo mundo comparte los ingresos de todos los demás. Este tipo de ayuda mutua no es un intercambio, sino que está basada en la misma reciprocidad obligada del don y el doble-don que observé anteriormente. Lo cual también significa que están vinculados por las tradiciones y por las órdenes de la comunidad (más que en una población urbana.) Y si pensamos al respecto, hay un elemento no-capitalista de reciprocidad que permanece en los sectores más avanzados del desarrollo capitalista. Aún después de que las comunidades tradicionales se han, en su mayoría, descompuesto, los remanentes de éstas permanecen aún en las relaciones familiares.

¿Por qué razón la producción y las relaciones de producción premodernas se conservan en los países capitalistas avanzados? Este es un problema inextricable en todo el mundo (fuera de los sectores más avanzados de Inglaterra y Norte América). En el Japón de la preguerra, hubo un alboroto muy famoso llamado "el debate capitalista japonés" o el "debate sobre el sistema feudal", el cual involucró a bastantes académicos de la época. A pesar de que el título especifique a Japón, no es un problema propio de Japón, es universal. (Una problemática similar —el de que las sociedades en Latinoamérica son o no feudales— se volvió a presentar en la discusión entre Ernst Laclau e Immanuel Wallerstein durante la década de 1970.) En el debate capitalista de Japón, la escuela *Koza-ha* sostuvo que la sociedad japonesa, en la que el sistema de dominación feudal (extra-económico) presidido por el emperador *[Tenno]* permanecía profundamente arraigado, tenía como primera tarea la de llevar a cabo una revolución burguesa en contra del feudalismo. La escuela opuesta, *Rono-ha,* insistía en que la sociedad japonesa ya estaba en medio de una economía capitalista completamente desarrollada; lo que se presentaba como un dominio feudal en los distritos agricultores era, en realidad, una forma moderna de terratenientes donde la renta de la tierra estaba sobrecalentada debido a la competencia entre la sobrepoblación de terratenientes, los cuales llegaban de las ciudades como pluspoblación relativa. En dicha situación, la jerarquía en las áreas rurales parecía tener un carácter mucho más feudal, lo cual, sin embargo, era un producto de la economía capitalista, y hasta ese fenómeno eventualmente desaparecería.[326]

A simple vista, la última posición parece ser la más realista. Ésta, sin embargo, contiene el siguiente determinismo que es problemático: todos los Estados-nación capitalistas subdesarrollados repetirán el mismo patrón de

desarrollo de Gran Bretaña, el modelo de *El capital*; a su vez, pasa por alto el hecho crucial de que tanto los Estados-nación desarrollados como los subdesarrollados coexisten en las relaciones sincrónicas del capitalismo mundial. Mientras tanto, al hacer énfasis en los vestigios feudales, la primera escuela por lo menos concibió una posición teórica capaz de cuestionar el determinismo económico simplista y de objetivar la formación de un poder político y mitológico —la así llamada superestructura—. Esta problemática, la cual analiza la especificidad japonesa, fue sucedida, de manera eminente, por el enigma del Emperador fascista que se cuestiona cómo ciertos elementos primitivos o mitológicos funcionan en sociedades capitalistas industrializadas altamente avanzadas, por algunos críticos de izquierda (tales como Masao Maruyama y Takaaki Yoshimoto). Para este proyecto, introdujeron los métodos de la ciencia política y de la antropología, y así sucesivamente, dominios que eran externos a las doctrinas convencionales del marxismo. Esto, de alguna manera, corresponde al programa del marxismo occidental que batalló con el fascismo durante los años treinta; por ejemplo, Gramsci, el cual prestó extrema atención a la hegemonía cultural, y la Escuela de Frankfurt, la cual introdujo el psicoanálisis en su análisis del poder. La corriente general del marxismo prestó atención a la autonomía relativa de la superestructura debido a su creencia de que esta intervención finalmente compensaría las carencias teóricas de Marx. Como lo mencioné anteriormente, sin embargo, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* ya había revelado el mecanismo del bonapartismo (en tanto que prototipo del fascismo) —cómo surgió del complejo en el que coexisten el capitalismo industrial avanzado y las relaciones convencionales de producción y la estructura de clase— analizando cada mecanismo de representación *[Darstellung]* y el sistema de representación *[Vertretung]*. Por lo tanto, la idea de que el advenimiento del fascismo en la década de 1930 trajo algo novedoso —frente al cual el análisis de Marx era obsoleto— era finalmente errónea. Esta idea sólo prueba el hecho de que Marx no había sido leído con suficiente detenimiento.

Ahora, será necesario cambiar nuestra problemática. El por qué elementos primitivos y mitológicos funcionan en sociedades altamente desarrolladas del capitalismo industrial no debe comprenderse como una autonomía relativa de la superestructura, sino dentro del contexto de por qué la alta capitalización industrial no descompone enteramente las relaciones convencionales de producción y, más bien, las conserva para su propio uso; es decir, esto debe comprenderse como un problema inmanente del capitalismo.

Por ejemplo, en 1935 Kozu Uno hizo una observación importante cuando criticó las dos vertientes del "debate capitalista japonés". A continuación, haremos un resumen aproximado de este punto. El proceso del desarrollo capitalista en países subdesarrollados, comenzado por la capitalización en el estadio del imperialismo, fue inexorablemente distinto del proceso del desarrollo británico. Forzados a emprender un rápido desarrollo capitalista debido a la presión de Estados fuertemente avanzados, se vieron obligados a concentrar los capitales adoptando políticas proteccionistas y un sistema accionista. Trataron de desarrollar las instituciones del capitalismo financiero e importaron la forma de la gran industria mecanizada. Debido a que la industria pesada respaldada por el Estado no absorbió mucha población trabajadora, una gran cantidad de pluspoblación relativa regresó o permaneció en los distritos agrícolas. Esto provocó un sobrecalentamiento de la renta de la tierra, y tuvo como consecuencia la preservación de una variedad de instituciones que conservaron características feudales. Entonces, esto se debió, más que a un atraso, al resultado de un desarrollo del capitalismo industrial. Por lo tanto, al mismo tiempo en que se estaba industrializando el país, fue posible que los vestigios feudales se fortalecieran y que se crearan representaciones premodernas. En suma, los países no siguieron el curso por el que pasó la Gran Bretaña. Por consiguiente, es necesario ver a los países desarrollados y subdesarrollados en una "estructura sincrónica del capitalismo mundial".[327] A su vez, como veremos más adelante, aquí debemos reconocer el carácter autónomo del Estado, independientemente del capital.

El Marx de *El capital* no trató este problema de frente, pero en su explicación sobre el precio de la producción la respuesta está implícita. Comenzó esta explicación con el hecho de que las ramas industriales coexisten con diferentes productividades. Con respecto a la tasa media de ganancia y al precio de la producción, Marx subrayó que el hecho de que las ramas industriales estén diferenciadas y coexistan en equilibrio provoca que las más productivas priven a las demás del plusvalor. Aquí se halla la razón por la cual el modo de producción capitalista, a pesar de ser parcial, se vuelve dominante. Y es éste el punto decisivo de lo que ha sido llamado la explotación. El plusvalor en el modo de producción capitalista se obtiene por la innovación tecnológica (o por el mejoramiento de la productividad del trabajo); pero esto ocurre no sólo por medio de la diferencia entre la ganancia extraordinaria dentro de las mismas ramas, sino también a través de la brecha con otras ramas de producción.

Estas consideraciones se han hecho dentro del modelo de un Estado-nación exclusivamente; con todo, el conjunto del esquema puede y debiera ser aplicado al mercado mundial. Entonces, ahora trataremos el caso del comercio mundial, el cual, hasta ahora ha sido puesto entre paréntesis, puesto que "la producción capitalista no puede existir, en modo alguno, sin el comercio exterior".[328] La revolución industrial que se centró en la manufactura de algodón en Inglaterra no tuvo lugar debido al ímpetu del mercado doméstico, sino a la lucha mercantilista sobre la hegemonía mundial. En este clima, Ricardo objetó la ganancia mercantilista obtenida del comercio extranjero y los aranceles proteccionistas constituidos para tal fin, con la convicción de que el libre mercado resultaría en ganancias mutuas. Esto estaba basado en su teoría sobre los "costos comparativos": dentro de la totalidad del costo de producción en cada país, las ramas de producción en las que la productividad es comparativamente alta, es decir, en las que las mercancías son producidas con menos insumo de trabajo, se especializan naturalmente en las ramas de exportación; y la relación internacional de especialización se forma dentro de estas ramas.

Sin embargo, esto no fue más que la ideología de la Gran Bretaña como la fábrica del mundo, la cual convertía a todos los demás países en los proveedores de las materias primas. Ricardo explicó el beneficio mutuo de una especialización mundial citando los ejemplos de Inglaterra (la fábrica de algodón) y de Portugal (vino). Pero estaba equivocado. Es un hecho histórico que, gracias a esta misma estructura, Portugal se transformó en un país agricultor subordinado al capitalismo industrial inglés. Es más, considérese la relación de la India con Inglaterra. Hasta el final del siglo dieciocho, los productos de algodón indios habían dominado a la industria textil inglesa. Como una medida defensiva, Gran Bretaña comenzó a aumentar los aranceles en contra de los productos indios para proteger las manufacturas nacionales. Entonces, después del éxito de la revolución industrial, cuando el precio de los productos ingleses resultó más barato, Gran Bretaña comenzó a abogar por el libre mercado.[329] En consecuencia, la industria artesanal tradicional de la India quedó destruida. Lejos de ser un resultado del libre mercado, esto fue resultado directo de una dominación colonial político-militar que prohibió que la India reclamara sus propios derechos arancelarios. La lección de esta historia es que el liberalismo fue, a pesar de que parezca lo contrario, una variante del mercantilismo. El liberalismo de la economía clásica dio por hecho el que la Gran Bretaña era la fábrica del mundo, y

al mismo tiempo forzó a todos los demás países a ser los proveedores de la materia prima. Naturalmente, las demás regiones del mundo tuvieron que reformarse como Estados-nación modernos —reclamando la soberanía en tanto que el derecho de imponer aranceles— y fomentar la producción industrial propiedad del Estado. Y aquellos Estados-nación que triunfaron en la industrialización pesada lograron escapar de la dominación colonial. En consecuencia, el origen del nacionalismo fue, por excelencia, económico.

Tanto Smith como Ricardo estaban en contra del colonialismo, no porque estuvieran en contra del saqueo de las colonias, sino porque representaban los intereses de Gran Bretaña, la fábrica del mundo, para la cual la anexión de las colonias a otros Estados europeos poderosos era su único obstáculo. Hasta el día de hoy, los conceptos de Ricardo sobre la ventaja comparativa y la especialización internacional son populares entre los economistas neoliberales. En contra de esto, Arghiri Emmanuel argumentó que el intercambio entre el centro y las colonias en el mercado mundial inexorablemente provoca un intercambio inequitativo, y una vez que empieza, el resultado es acumulativo. Samir Amin atribuyó la causa de que los países subdesarrollados permanezcan subdesarrollados al *intercambio inequitativo* y a la *dependencia* practicada bajo la apariencia de una ventaja comparativa y una especialización internacional. Sorprendentemente, antes de la revolución industrial inglesa, no existía mucha diferencia en el avance económico y tecnológico entre Europa y lo que no era Europa (en especial Asia). El subdesarrollo de este último fue producido, muy recientemente, después del advenimiento del capitalismo industrial. De manera general, sus afirmaciones son ciertas. Sin embargo, mi postura es que está por demás fundado en la teoría *sustancial* del valor trabajo. Su posición es equivalente a la insistencia de que: "la propriété, c'est le vol", sin atacar la cuestión de cómo el plusvalor (el intercambio inequitativo) ocurre dentro de intercambios equitativos.

Wallerstein heredó de la teoría de la dependencia un aspecto específico: el capitalismo debe siempre ser analizado como una economía mundial y no como una economía nacional, porque la economía nacional o el Estado-nación en sí mismo fue engendrado en el mercado mundial. Sin embargo, en *El capital* ya estaba dada *lógicamente* la posición del capitalismo mundial. Frente a la teoría de la internacionalización de Ricardo, Marx ya tenía en mente al capitalismo mundial al que nos referimos hoy en día, cuando abordó la naturaleza del capitalismo industrial con una visión problemática sobre el mercando mundial y el capitalismo mercantil. Es decir, en *El capital*,

Marx no examinó la economía nacional inglesa sino el capitalismo mundial. Aquí, de nuevo utilizó una antinomia: "la producción capitalista no puede existir, en modo alguno, sin el comercio exterior", pero poco después, "La introducción del comercio exterior en el análisis del valor del producto reproducido anualmente, pues, sólo puede confundir, sin contribuir con ningún factor nuevo ni al problema ni a su solución. Se lo debe abstraer por entero…"[330] Esta contradicción puede resolverse sólo si consideramos que Marx interiorizó conceptual y metodológicamente a la economía mundial dentro de la economía nacional.[331] *El capital* tomó a Inglaterra como modelo, por lo cual surgió el debate con respecto a si este modelo puede aplicarse a naciones menos desarrolladas. Sin embargo, lo que Marx observó en y por medio de Inglaterra no fue nada menos y nada más que la economía mundial. Marx dejó en claro con cuidado la manera en que las fuerzas globales crean a una economía nacional.

Al explicar la tendencia de la caída de la tasa de ganancia debido al ascenso de la composición orgánica del capital, Marx señaló que el comercio extranjero permite prevenirla:

> En la medida en que el comercio exterior abarata en parte los elementos del capital constante, en parte los medios de subsistencia necesarios en los que se transforma el capital variable, actúa haciendo aumentar la tasa de ganancia al elevar la tasa del plusvalor y haciendo descender el valor del capital constante. En general, opera en ese sentido al permitir la ampliación de la escala de la producción. Con ello acelera, por una parte, la acumulación pero por la otra parte también la disminución del capital variable con respecto al constante y, por consiguiente, la baja en la tasa de ganancia. Del mismo modo, la expansión del comercio exterior, aunque en la infancia de la producción capitalista constituye la base de ésta, se ha convertido, en el curso de su evolución, en su propio producto, en virtud de la necesidad intrínseca de ese modo de producción, de su necesidad de un mercado cada vez más extenso. En este caso vuelve a revelarse el mismo carácter bifacético al efecto. (Ricardo ha pasado totalmente por alto este aspecto del comercio exterior.)
>
> Otra interrogante —que por su especialización se halla, en realidad, más allá de los límites de nuestra investigación— es la siguiente: ¿resulta acrecentada la tasa general de ganancia en virtud de la tasa de ganancia más elevada que obtiene el capital invertido en el comercio exterior, y especialmente en el comercio colonial?

> Los capitales invertidos en el comercio exterior pueden arrojar una tasa de ganancia superior porque, en primer lugar, en este caso se compite con mercancías producidas por otros países con menores facilidades de producción, de modo que el país más avanzado vende sus mercancías por encima de su valor, aunque más baratas que los países competidores. En la medida en que aquí el trabajo del país más adelantado se valoriza como trabajo de mayor peso específico, aumenta la tasa de ganancia al venderse como cualitativamente superior el trabajo que no ha sido pagado como tal. La misma relación puede tener lugar con respecto al país al cual se le envían mercancías y del cual se traen mercancías; a saber, que dicho país dé mayor cantidad de trabajo objetivado *in natura* [en especie] que el que recibe, y que de esa manera, no obstante, obtenga la mercancía más barata de lo que él mismo podría producirla. Es exactamente lo mismo que el fabricante que utiliza un nuevo invento antes de generalizarse, vendiendo más barato que sus competidores, no obstante lo cual, vende su mercancía por encima de su valor individual, es decir que valoriza como plustrabajo la fuerza productiva específicamente más elevada del trabajo que ha empleado. De esa manera, realiza una plusganancia. Por otra parte, en lo que respecta a los capitales invertidos en las colonias, etc. la explotación del trabajo…
>
> Pero el mismo comercio exterior desarrolla en el interior el modo de producción capitalista, y con él la disminución del capital variable con relación al constante, mientras que por el otro lado genera sobreproducción con respecto al exterior, por lo cual, en el curso ulterior, tiene un efecto contrario.
>
> Y es así, como, en general, se ha demostrado que las mismas causas que provocan la baja de ganancia, suscitan acciones de signo contrario que inhiben, retardan y en parte paralizan dicha caída, No derogan la ley, pero debilitan sus efectos. Sin ello resultaría incomprensible no la baja de la tasa de ganancia, sino, a la inversa, la relativa lentitud de esa disminución.[332]

Aquí Marx muestra que la tendencia de la caída de la tasa de ganancia es inevitable dentro de un sistema (un Estado-nación). La tendencia de la caída de la tasa de ganancia no es un problema que haya surgido en el estadio del imperialismo que desarrolló la industria pesada. Desde el principio, “la producción capitalista no puede existir, en modo alguno, sin el comercio exterior”. Marx pensó, desde el principio, que el capitalismo industrial no podría existir sin el mercado mundial. ¿Por qué, entonces, se tomó la molestia de dar tal rodeo —el cual envuelve a la economía mundial con la economía

inglesa— en lugar de abordar directamente a la economía mundial? Hasta el día de hoy, esto permanece como uno de los enigmas más problemáticos de *El capital*. Me parece que se debió a que Marx quería refutar la visión estereotípica de que el capitalismo mundial sólo es un agregado de economías nacionales individuales. El punto es que ninguna economía nacional puede ser autónoma; sin importar qué tanto trate de resistir, está inexorablemente mezclada con el sistema mundial de especialización.

Ahora, si lo vemos desde la perspectiva paradójica de la nación-mundo, en la que los productos de varios países están interiorizados, el asunto del intercambio inequitativo del comercio extranjero puede ser trasladado a las ramas de una economía nacional con diferentes composiciones orgánicas. Como ya lo he mencionado, la totalidad del plusvalor se distribuye a los capitales con una mayor composición orgánica —como la tasa media de ganancia o el precio de producción—. Sólo de esta manera es posible ver que, en el libre mercado por el que Ricardo advocó —es decir, la especialización por ventajas comparativas y la especialización internacional—, el plusvalor se transfiere (es explotado) del margen al centro mediante un "comercio justo" al precio de producción. Es necesario decir que Marx ya estaba tratando el problema de cómo y por qué una tasa media de ganancia general puede establecerse en las diferentes ramas de la producción, pero al nivel del capitalismo global. Con respecto al desarrollo irregular, Wallerstein dijo:

> Así pues, centro y periferia sólo son expresiones que se emplean para identificar una parte crucial del sistema de apropiación de excedentes por la burguesía. Simplificando en exceso, el capitalismo es el sistema en el que el burgués se apropia la plusvalía producida por el proletariado. Cuando este proletario se encuentra en un país diferente que el burgués, uno de los mecanismos que influye en el proceso de apropiación es la manipulación del contrato de la circulación en las fronteras de los Estados. De aquí se derivan modelos de "desarrollo desigual" que se resumen en los conceptos de centro, semiperiferia y periferia. He aquí un instrumento de trabajo intelectual que ayuda a analizar las múltiples formas de los conflictos de clases de la economía-mundo capitalista.[333]

Sin embargo, ¿hay alguna 'operación' particularmente 'insidiosa' en este intercambio inequitativo? Aquí no hay ninguna interrogante. Esta operación parece enigmática sólo porque consideramos que el capital industrial es diferente del capital mercantil. Como lo mencioné, el capital mercantil

intercambia equitativamente en los sistemas individuales, sin embargo, la diferencia entre los sistemas mismos permite la obtención del plusvalor; y también en el capital industrial se obtiene el plusvalor a partir de la diferencia entre sistemas —diferenciando temporalmente los sistemas—. En el estadio del capital mercantil, el desarrollo irregular entre las regiones fue condicionado puramente por el entorno natural. Pero la intervención del capital industrial cambió la condición: con el intercambio de productos industriales, los productos de naciones no industrializadas tuvieron que especializarse —es decir, en materias primas—, lo cual provocó la inequidad. Desde entonces, esta inequidad ha sido reproducida hasta nuestros días.

Desde el siglo diecinueve, el panorama presentado por Marx —la caída tendencial de la tasa de ganancia, el empobrecimiento del proletariado y la polarización de las clases— ha sido cuestionado y criticado por ser poco realista. Era cierto que los trabajadores británicos lograron un cierto margen en contra de la ley de empobrecimiento de Marx. Pero esto no refuta su análisis debido a que el capital británico obtuvo plusvalor del comercio extranjero, el cual, hasta cierto punto, fue redistribuido a los trabajadores. Es decir, el empobrecimiento ocurrió más que en una nación-Estado, Gran Bretaña, en los pueblos del extranjero. Y, por supuesto, esto ocurre todavía: más de la mitad de la población de la tierra sufre de hambruna. Previamente dije que el plusvalor puede detectarse en el nivel de la totalidad del capital social más que en el nivel de los capitalistas individuales; en este contexto, el nivel debiera ascender más allá del Estado-nación hacia el de la totalidad del capital mundial. *El capital* es realimente una "Crítica de la economía política" porque busca comprender el capitalismo desde la posición del capitalismo mundial, más allá de una polis (Estado-nación).

7.

Hacia acciones transcríticas contrarias

7.1 El Estado, el capital, la nación

El énfasis que he hecho en la indagación retrospectiva de Marx sobre el capital mercantil (D-M-D’) no sugiere que el desarrollo del capitalismo desde el siglo diecinueve pueda ser ignorado. Se trata totalmente de lo contrario. La indagación retrospectiva es imperativa para poder ver claramente el desarrollo. Más bien, la ideología del capitalismo industrial —sobre la que estaba fundada el marxismo clásico— era el obstáculo mismo que nos impedía ver la peculiaridad del desarrollo del capitalismo contemporáneo. Y esta indagación retrospectiva o tardía es el método que permite deshacer este lío. Se le ha reprochado a *El capital* haber resultado obsoleto desde la época en que fue escrito, mientras que los esfuerzos por ‘renovarlo creativamente’ han sido persistentes entre los marxistas. Mi intento por escribir este libro no tiene relación con aquellos empeños: es un regreso a *El capital*, una vez más, para leerlo de acuerdo con el potencial que ha sido ignorado. Marx no hubiera podido tomar en consideración por ningún motivo eventos recientes tales como el imperialismo, las sociedades por acciones (respecto a la separación del capital y la administración), el capital financiero y el keynesianismo. Pero ¿su carácter novedoso fue tan fundamental como para que Marx nunca hubiera podido imaginarlos? Yo diría que no: precisamente tal como fueron presentados *en El capital*, ya existían en tanto que *forma*, aunque no en tanto que sustancia, incluso antes del advenimiento del capitalismo industrial. Lenin sostuvo que el imperialismo comenzó a finales

del siglo diecinueve, de la edad del capital financiero que fue personificado por la exportación del capital. Pero el capital financiero, el tipo que implica la adherencia del capital usurero o el capital del préstamo (por ejemplo, un banco) al capital industrial de monopolio, ya existía como *forma* en el estadio del mercantilismo. Y el imperialismo, en sentido estricto, ha existido desde la edad del mercantilismo = la monarquía absoluta. Frente al imperialismo de los imperios antiguos o medievales, éste ya estaba basado sobre los principios de la economía mercantil. Con todo, el liberalismo británico fue establecido sobre los botines del imperialismo de la edad del mercantilismo. Entonces, el estadio del imperialismo no debiera ser visto como un desarrollo del estadio del liberalismo, sino como el regreso de lo reprimido del mercantilismo (por la atmósfera del liberalismo).

Para los marxistas del siglo diecinueve, los fenómenos tales como la dominación del capital financiero y el imperialismo parecen ser una drástica novedad, porque se vieron profundamente afectados por la economía clásica en tanto que una ideología del capitalismo industrial (a pesar de su insistencia en el hecho de que Marx fue un crítico de la economía clásica). Junto con el establecimiento del capitalismo industrial y con las ideas de la economía clásica, se enterraron profundamente las formas precedentes. La ideología del capitalismo industrial —es decir, aquella que Max Weber tuvo en alta estima como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*— todavía pervive. Cuando algo ocurre para contrarrestarlos, se representa como un giro radical. Por ejemplo, las situaciones tales como el casino capitalista reciente o el fenómeno del *e-trade* parecen indicar que las personas ya no creen en los beneficios de una producción diligente o en un intercambio justo, sino que se precipitan hacia la diferencia por medio de inversiones en el capitalismo mercantil. Marx ya lo había observado durante su vida: "a todas las naciones con modo de producción capitalista las asalta periódicamente el vértigo de querer hacer dinero sin la mediación del proceso de producción".[334]

El capital de Marx es mucho más adecuado a la situación actual, llamada frecuentemente neoliberal, que las innumerables teorías desarrolladas en conjunto con las 'nuevas' situaciones que han surgido desde que fue escrito. Pero esta 'previsión', más que a una intención de Marx en ver el futuro, se debe al regreso de la *archi-forma* del capitalismo que ya había existido antes del establecimiento del capitalismo industrial.

Habitualmente se subdivide a la economía capitalista en los siguientes estadios históricos: el mercantilismo, el liberalismo, el imperialismo y el capi-

talismo tardío. Parece que esta visión es correcta por lo que respecta a la articulación de las tendencias dominantes; sin embargo, es erróneo pensar que algún cambio fundamental haya ocurrido entre estos periodos. Por ejemplo, se considera que un indicador del "capitalismo tardío es el hecho de que el grueso del mercado laboral se haya movido del trabajo pesado hacia el trabajo suave —del trabajo físico hacia los servicios y los departamentos de ventas— o que el trabajo intelectual tal como la administración informacional se haya vuelto mucho más crucial que el conjunto de las operaciones. Entretanto, si uno vuelve a la retórica de Marx, descubre inmediatamente que empleó el término *industrial* de un modo mucho más amplio:

> Industrial aquí [es usado] en el sentido de que abarca todo ramo de la producción explotado en forma capitalista… pero hay ramos de la industria autónomos en los que el producto del proceso de producción no es un producto objetivo nuevo, no es una mercancía. Entre ellos, la única importante desde el punto de vista económico es la industria de la comunicación, ya sea la industria del transporte propiamente dicha, para mercancías y personas, ya la que sólo trasmite despachos, cartas, telegramas, etc.[335]

En este sentido, al capital no le importa si obtiene plusvalor de un objeto sólido o flujo de información. Entonces, la naturaleza del capital es consistente mucho antes y después de que su rama de producción dominante se haya desplazado de la industria pesada a la industria de la información. Pervive en la diferencia. Y como lo sugirió el padre de la cibernética, Norbert Wiener, la información, en su origen, no es más que *diferencia*.[336]

Para Marx, lo más decisivo en esta distinción es la diferencia entre la producción en general y la producción del valor; la productividad del valor no está determinada por lo que se produce, sino por el hecho de si produce o no una *diferencia*. Por consiguiente, es incorrecto decir que el desplazamiento de la principal clase de trabajo sea paralelo al desplazamiento de las formas de la producción capitalista. Mark Poster postuló el concepto de "el modo de información" en oposición al "modo de producción" de Marx, en su libro *Foucault, el marxismo y la historia*.[337] Este es otro intento de revisar el materialismo histórico, el cual persistentemente ve la historia desde la posición de ventaja de la producción; éste no podría ser un comentario crítico de *El capital*, el cual, en su origen, fue una investigación sobre las *fuerzas* con las que la producción capitalista, en tanto que producción de la información

(diferencia), organiza a la sociedad. Otro grupo de marxistas le prestaron la mayor atención a la diversificación de la producción mercantil en la sociedad de consumo y, en particular, a sus efectos 'fascinantes', como si fuera la piedra angular para la reconsideración de la concepción del mundo de *El capital*. Por ejemplo, respecto a la frase de Walter Benjamin "lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía",[338] intentan descubrir el dominio autónomo de la producción cultural. Sin embargo, desde mi posición, lo nuevo no es más que un sinónimo para la información en tanto que la diferencia. El capital debe producir, desde el principio, más que productos en sí mismos, esencialmente valor (y plusvalor). Desde la posición de ventaja de la producción de plusvalor mediante la diferencia, la pulsión de la novedad no ofrece ningún nuevo 'reconocimiento'. Para abordar el capital, por consiguiente, siempre debemos pensar desde la fórmula del capital mercantil: D-M-D'. Esta aproximación podrá revelar que el así llamado desarrollo del capitalismo industrial en estadios no es más que el "retorno de la represión" de la *archi-forma* del capitalismo.

La teoría de Wallerstein sobre el sistema mundial moderno es importante en la medida en que postuló una alternativa a la visión de la economía mundial, simplemente, en tanto que una relacionalidad y un agregado de economías nacionales. Pero, al mismo tiempo, pareció haber marcado una época sólo debido a que el marxismo convencional ha interpretado el pensamiento de Marx como si fuera una extensión de las economías nacionales (las economías de las polis) y no como la crítica que fue. Los economistas clásicos (liberales) han renegado de su origen —el amalgamiento de la economía mercantilista y de la monarquía absoluta— y han insistido en la separación de la economía y del poder del Estado. Esta es una represión de su origen histórico en un doble sentido. Como ya lo he mencionado, el modo de producción capitalista comenzó dentro del Estado mercantilista gracias a su inversión y protección. En los Estados que más tarde se volvieron capitalistas (tales como Alemania, Francia o Japón) en el siglo diecinueve, hubo intervención del Estado en la economía; sin embargo, incluso en Inglaterra, la revolución industrial ocurrió gracias al apoyo de la intervención del Estado, pues éste intentaba alcanzar la hegemonía mundial. Los liberales olvidaron este hecho y describieron al mundo como si la economía capitalista hubiera nacido *sui generis,* de un modo independiente del Estado y así continuara existiendo. El concepto de sistema mundo moderno de Wallerstein, por lo tanto, indica, en nuestro contexto, que en el origen de la modernidad existió

un Estado absoluto-mercantilista en tanto que sistema económico, y que esto no ha cambiado desde entonces. Las naciones-Estado, sin importar qué tan democráticas y capitalistas-industriales parezcan para los conocedores, son absolutistas-mercantilistas por excelencia para los ajenos. El liberalismo también es una forma del programa político del mercantilismo-absolutismo, una política económica que los Estados hegemónicos siempre adoptan.

En *El capital*, Marx puso entre paréntesis el problema del Estado, lo cual, sin embargo, no significa que hubiera ignorado la existencia del Estado. La primera tarea de *El capital* fue comprender los principios del movimiento del capital, en contra de y como una crítica de los economistas mercantilistas del Estado alemán (aquellos a los que Marx llamó los economistas vulgares). Por ende, Marx puso entre paréntesis metodológicamente la existencia del Estado, porque la intervención de éste —en especial, desde el Estado absoluto— está atada a los principios de la economía capitalista; porque la coacción extra-económica no funciona en este contexto. A este respecto, el Estado absoluto diverge del Estado feudal en que la economía y la política no están separadas. Sin embargo, al decir esto no se niega el hecho de que el Estado se funda en un principio diferente de intercambio (saqueo/redistribución) del de la economía de mercado capitalista; uno debe reconocer su autonomía en gran medida —y esto tiene un sentido distinto del de la relativa autonomía de la superestructura que se deriva del materialismo histórico—.

El hecho de que *El capital* carezca de una teoría de Estado ha hecho que los marxistas hayan pasado por alto el problema o hayan vuelto a explicaciones anteriores a *El capital* del Estado. Se suele entender que el joven Marx comprendió al Estado como una 'comunidad imaginada', mientras que el Marx del medio lo consideró como un instrumento para la dominación de clase. Pero, en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, encontramos una comprensión mucho más profunda respecto del Estado que cualquiera de estos ejemplos. Entonces, ¿qué piensa el Marx de *El capital* respecto al Estado? La respuesta a esta pregunta no se encuentra coleccionando pequeños fragmentos y pedazos de su explicación con respecto al Estado en *El capital;* tampoco en sus teorías del Estado de sus trabajos anteriores. Es decir, tenemos que construir una nueva teoría del Estado aplicando el método de Marx de *El capital.* Con el fin de examinar la economía capitalista, Marx regresó del liberalismo al mercantilismo, del capital industrial al capital mercantil. Con el fin de que podamos abordar al Estado, debemos volver a los estadios previos de la constitución burguesa.

En esta aproximación retrospectiva, sin embargo, debemos ser cautelosos de no regresar a un pasado muy distante, es decir, a los Estados feudales y a los Estados despóticos de Asia.[339] Habrá que ir tan lejos como el Estado moderno de la monarquía absoluta. Se suele decir que, en las monarquías absolutas, la economía y la política estaban fusionadas. Pero, para ser más precisos, en este estadio, primero estaban separados y más tarde fueron combinados, en cambio, en los Estados feudales siempre fueron lo mismo. Esta separación/combinación significa, concretamente, que la monarquía absoluta apoyó las actividades de la burguesía mercantil y, al mismo tiempo, le estaba garantizada una fuente de impuestos. Este es el 'mercantilismo' como política económica, y el 'bullionismo' —en la medida que es una política que se apoyaba en el oro como 'dinero mundial' [*Weltgeld*]— como el medio de liquidación internacional. La monarquía absoluta quitó la 'coacción extra-económica' feudal, y transformó el dominio feudal en propiedad privada, suprimiendo la interminable fila de señores feudales esperando su turno. Además, impuso la economía de mercado a la comunidad agraria por medio de la tributación monetaria. Con estas medidas, la monarquía absoluta aceleró la reforma burguesa de la economía feudal. Este proceso, llamado 'acumulación primitiva', se nutrió de la competencia entre los Estados dentro del capitalismo mundial.

Y así fue la amalgama del Estado absoluto y el mercantilismo. Cuando la monarquía absoluta fue derribada en Inglaterra y se estableció el capitalismo/liberalismo industrial, la economía y el Estado fueron representados como dos cosas por separado. Pero, de hecho, su profunda unión no desapareció. Los liberales insistían en que el Estado y el gobierno debían ser más pequeños; pero, como lo he dicho, este fue el pretexto para promover la política económica provisional del imperio británico, el cual fue, desde el principio, una propaganda ostentosa y poco realista de un imperio con colonias extranjeras inmensas. Al mismo tiempo, fuera de Inglaterra, los Estados que llegaron tardíamente al capitalismo respetaron (y aún lo siguen haciendo) omnipresentemente la apretada atadura entre el Estado y la economía. El Estado es esencialmente mercantilista; las reflexiones de Marx sobre el mercantilismo, a la inversa, echan luz sobre qué es el Estado. Marx señaló el hecho de que en el bullionismo el 'fetichismo del dinero' aparecía sintomáticamente, mientras que, en otro lugar, comentó que los economistas clásicos de repente vuelven al bullionismo en los tiempos de crisis. Esta explicación puede aplicarse *transcríticamente* a la teoría del Estado.

Para los Estados democráticos burgueses, la soberanía reside en el pueblo y el gobierno es el representante, aquí la idea de que un monarca absoluto es equivalente a la soberanía ya era obsoleta. Pero, finalmente, esto podría no ser así. Por ejemplo, Carl Schmitt, el pensador de la república de Weimar, cuestionó esto al afirmar que, aunque parezca que no existe un soberano cuando pensamos *en el interior del Estado*, la soberanía en tanto que la decisión suprema, se revela en los casos extremos: es decir, durante las guerras.[340] Esta misma teoría, más adelante, lo convirtió en partidario de Hitler, un soberano que tomo decisiones 'extremas'. Pero la explicación de Schmitt contiene un problema innegablemente importante. En *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Marx se ocupó del mismo problema; analizó el proceso con el cual Bonaparte podría parecer como un soberano que toma las decisiones. Elucidó la coyuntura en la que el 'Estado en sí mismo' surge en las crisis de representación parlamentaria y en la economía capitalista.

El rey/monarca, el soberano de las monarquías absolutas, ya era de naturaleza distinta del rey feudal. En este sistema, el rey/monarca podría técnicamente ser cualquiera que se sentara en el lugar. Con el fetichismo, Marx se refería a la idea obsesiva que confunde al oro mismo con la moneda, a pesar de que el oro se transforma en moneda sólo en la medida en que es puesto en la forma del equivalente general. Habló de esto de una manera impactante, utilizando metáforas como la del rey y sus súbditos: "Con estas determinaciones reflejas [*Reflexionsbestimmungen*] ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; estos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey".[341] Estas metáforas son, de una extraña manera, más que metáforas, y perfectamente apropiadas a la monarquía absoluta. De la misma manera en que los economistas clásicos denunciaron al bullionismo por ser una ilusión, los ideólogos de la democracia denunciaron a la monarquía absoluta. Sin embargo, después de que el sistema de la monarquía absoluta desapareció, este lugar permaneció como un espacio vacío. La revolución burguesa guillotinó al rey, pero el lugar mismo del rey no pudo ser borrado. En una situación normal, y/o dentro de la del Estado-nación, esto es invisible. Pero en los casos extremos, es decir, en casos de crisis o de guerras, el topos mismo es manifiesto, el cual se traga varios agentes: dictadores militares, liberales, socialistas y demás.

Aquí Tomas Hobbes (al cual Carl Schmitt reverenciaba). Con el fin de definir al soberano, Hobbes conceptualizó un proceso por el cual todo hombre transfiere su derecho natural a un solo hombre (Leviatán). Esto es isomorfo

al proceso por el cual toda mercancía establece una relación mutua por medio del dinero como una mercancía situada en la posición de la forma equivalente. En algún sentido, Hobbes tomo por adelantado la descripción de Marx: "La última forma, la III, ofrece finalmente al *mundo de las mercancías la forma relativa* social-general de *valor* porque, y en cuanto todas las mercancías pertenecientes a ese mundo, con una sola excepción, *se ven excluidas* de la *forma* general de *equivalente*".[342] Entonces, es posible sostener que Hobbes reflexionó sobre el principio del Estado desde la posición de ventaja de la economía de mercado. Fue la primera persona en descubrir el hecho de que la soberanía —como el dinero— existe en su forma (posición) más que en su persona/substancia.

Hobbes escribió el *Leviatán* en medio de la revolución puritana. Entonces, no pretendió en lo más mínimo fundamentar la monarquía absoluta de la era previa. Idealmente, la monarquía absoluta estaba basada en el derecho divino de los reyes; esto es equivalente a la idea de que el rey manda sobre sus súbditos porque es un rey. Por otra parte, el contrato social, la posición de Hobbes, no es propio de la monarquía absoluta; su teoría, de hecho, funciona muy bien en una asamblea constitucional monárquica después de la Revolución gloriosa. ¿Por qué, entonces, parece ser un teórico del Estado absoluto? Se debe a que subrayó el concepto de la 'soberanía'. Sin embargo, de hecho, debo reconocer que no hizo hincapié en la existencia de la persona del soberano, sino en que el lugar del soberano (en tanto que Estado) permanece en la medida en que no pueda existir un contrato social entre Estados que lo trascienda. A pesar de que los monarcas absolutos hayan desaparecido debido a la revolución puritana, la posición del soberano ha permanecido. Este es el hecho correspondiente. Después de todo, la soberanía del Estado es una posición auténtica, y aquél que es puesto en ella es el soberano. Después de la Revolución gloriosa, la monarquía constitucional se originó. No obstante, la posición del soberano ha permanecido, incluso bajo un sistema republicano. La posición del soberano, o el mismo Estado, deben distinguirse de un rey en particular o del presidente que la ocupa.

Aquellos teóricos que llegaron después de la monarquía constitucional, es decir, John Locke o David Hume, tendían a identificar al Estado con el gobierno, el cual consiste en los miembros de un parlamento que es elegido por el pueblo. Este fracaso (teórico) es similar a aquél que fue producto de los economistas clásicos, quienes redujeron el 'dinero' al valor-trabajo que está interiorizado en las mercancías. A pesar de sus respectivas identifica-

ciones —la soberanía con los representantes nacionales y el dinero con el índice del valor—, los rasgos esenciales del dinero y de la soberanía quedan al descubierto en las situaciones excepcionalmente críticas, tales como las crisis económicas y las guerras.

Hegel habló del *Stände* —las clases (como las instituciones parlamentarias)— en una monarquía absoluta de la siguiente manera:

> ... puesto que los más altos funcionarios del Estado tienen necesariamente una penetración más honda y comprensiva acerca de la naturaleza de las instituciones y de las necesidades del Estado, así como una muy grande aptitud y hábito para semejantes asuntos y pueden hacer el bien sin las clases, como deben también continuamente hacerlo en las asambleas de las clases...[343]
>
> Al mismo tiempo, esta situación tiene el significado de una mediación, común al poder gubernativo organizado, por el cual ni el poder del soberano aparece aislado como un *extremo*, ni como un mero poder de dominación y arbitrariedad, ni los intereses particulares de las comunidades, de las corporaciones y de los individuos [*Individuen*] se aíslan; o más todavía, por la cual los individuos no llegan a representar una *multitud* y un *montón*, por lo tanto, no alcanzan a una voluntad y opinión inorgánica y al mero poder de la masa frente al Estado orgánico.[344]
>
> Puesto que la institución de las clases no tiene la determinación de que, por medio de ellas, sea discutido y resuelto en el mejor modo, el problema del Estado *en sí*, en ese sentido, ellas solo constituyen algo superfluo (301); pero su determinación característica *[Bestimmung]* consiste en que, en su saber, aconsejar y decidir colectivo sobre los problemas generales, respecto a los miembros de la sociedad civil no participantes en el gobierno, en el momento de la libertad *formal* alcanza su derecho; y el momento del conocimiento *[Kenntnis] universal* ante todo, consigue su extensión mediante la *publicidad* de las discusiones de clases.[345]
>
> La discusión permite que la *opinión pública* alcance por primera vez al verdadero pensamiento *[Kenntnissen],* a la *inteligencia* de la situación y del concepto del Estado y de sus problemas, y por primera vez, por lo tanto, *a una capacidad de juzgar más racionalmente acerca de él*; y luego aprende a conocer y a apreciar también las funciones, las capacidades, las virtudes y las aptitudes de las autoridades del Estado y de los funcionarios. Como estas capacidades consiguen con esa publicidad una poderosa ocasión de despliegue y un escenario muy honroso, también ella es el remedio contra la presunción de los individuos y de la multitud, y el medio de educación para éstos, es decir, uno de los mejores medios.[346]

Para Hegel, la tarea del Estado es la de gobernar a la sociedad civil políticamente y reforzar tanto el conocimiento como el respeto del pueblo del gobierno, alcanzado, al mismo tiempo, un consenso de la sociedad civil. Pero esta posición no puede ser atribuida a la negligencia de Hegel respecto de la democracia parlamentaria y a una expresión del subdesarrollo de la democracia prusiana. Puesto que el desarrollo de la democracia no es más que el desarrollo de "la educación [/gobierno] de ellos". La idea de la soberanía del pueblo fue establecida junto con el advenimiento del sufragio universal, aunque el "pueblo" no era más que aquellos que habían sido educados/gobernados por el Estado. Así como lo dijo Stirner, bajo estas condiciones, los individuos no son egoístas (es decir, soberanos). Es engañoso concebir a la democracia parlamentaria —ya sea ésta una monarquía constitucional o un sistema republicano— como un proceso a través del cual la opinión del pueblo está representada por completo. Esto no es, de facto, más que un procedimiento con el cual lo que determinan los burócratas se presentan como una decisión propia de la nación. Lo cual es consecuente con el gobierno de una social democracia.

El joven Marx criticó la posición de Hegel. Él creía que la base era la sociedad civil (el Estado social) y que el Estado político era sólo una forma auto-enajenada de ésta. Sin embargo, lo que aquí Marx llamó la sociedad civil ya era aquella que había sido articulada y reorganizada por los Estados en conflicto. Los ciudadanos ya formaban naciones. En consecuencia, aunque se minimice o se elimine este aspecto del Estado político, éste permanece aún dentro de la misma sociedad civil. En esto radica la crítica de Stirner. Durante este periodo, Marx reflexionó con respecto al 'Estado' sin tomar en consideración la existencia de otros Estados. Por esta razón, no fue capaz de vislumbrar la autonomía del Estado, la cual no puede reducirse a la sociedad civil. De hecho, cuando criticó la *Filosofía del derecho* de Hegel, pasó por alto un punto crucial planteado por Hegel: el Estado (soberanía) existe frente a otros Estados. Hegel dijo:

> Esta es la soberanía del interior, pero tiene otro aspecto, la soberanía externa (véase luego #279 y anotac.) En la antigua monarquía feudal el Estado era soberano por cierto para lo externo; pero en lo interno no era tal, quizás no solamente soberano, ni siquiera Estado. En parte, las tareas y los poderes particulares del Estado y de la sociedad civil estaban constituidos por corporaciones y comunidades independientes; por lo tanto, la totalidad era más un agregado que un organismo; y, en parte, esos asuntos y poderes eran propiedad privada

> de los individuos y lo que debía ser efectuado por ellos respecto a la totalidad se fundaba en su capricho y en su opinión.[347]

Al alejarse de paradigma feuerbachiano, a su vez, Marx se alejó de la explicación propia que previamente había hecho del Estado. Esto es evidente en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, donde reconsideró aspectos del Estado tales como la monarquía, el sistema representativo, el sistema burocrático y demás. Pero, al final, este libro no fue escrito para dirigirse a la teoría del Estado, y Marx, más adelante, tampoco examinó el asunto del Estado en sí mismo. Debido a la ausencia de este elemento, los marxistas posteriores debieron recurrir al primer Marx y/o a Engels, para referirse al problema del Estado.

Entre ellos, y en contra de la idea engelsiana de que el Estado es un instrumento violento para la dominación de clase, Antonio Gramsci enfatizó el hecho de que también es un aparato ideológico. Esto intenta mostrar que la sociedad civil en sí misma equivale a un Estado (en tanto que un aparato de poder) y, a su vez, un aparato de hegemonía cultural. Esto fue, en realidad, una crítica de la postura que separa al Estado de la sociedad civil. Debo sostener, sin embargo, que esta postura vio al Estado sólo desde dentro y, en consecuencia, lo redujo a la sociedad civil. Para poder comprender al Estado como una entidad autónoma, es necesario verlo en relación con otros Estados. Después de Gramsci, se extendió la visión del Estado en términos de su hegemonía cultural; posteriormente, después de Foucault, se extendió la postura que, en lugar de localizar el poder en el centro, lo concibió como una entidad omnipresente. Si pensamos al Estado sólo dentro del Estado, no hay ningún centro del poder que sea visible, y fácilmente podemos reducir el poder estatal a una red de poderes 'del Estado en tanto que sociedad civil'. Lo cierto es que los Estados absolutos surgieron en medio de la competencia, entre ellos, del capitalismo mundial, y aún se encuentran en medio de esta competencia. Sin importar qué tan social demócratas parezcan ser en sí mismos, para el exterior son hegemónicos —es decir, inclusive bajo el eslogan de la 'intervención humanitaria'—.

Ya me había opuesto a la visión que concibe que la superestructura corresponde al Estado y a la nación (en una dualidad arquitectónica entre ésta y el dominio de la base económica), y que resalta que existen dos tipos de intercambio (ver sección 5.3). De acuerdo con mi esquema, hay, en sentido estricto, *cuatro* relaciones de intercambio en el mundo. La primera es

la reciprocidad del don y el contra-don (en el interior de las comunidades agrarias). La segunda es el robo y la redistribución (entre el Estado y las comunidades agrarias). La tercera es el intercambio mercantil. Y la cuarta es la asociación. La asociación está basada en la ayuda mutua que se fundó en las comunidades tradicionales, pero no es tan cerrada. Es una red de intercambio voluntario organizado por aquéllos que una vez dejaron las comunidades tradicionales debido al intercambio mercantil. Los cuatro tipos de intercambio pueden ilustrarse de la siguiente manera:

a. saqueo y redistribución	**b.** reciprocidad del don y el contra-don
c. intercambio por medio del dinero	**d.** asociación

a. Estado feudal	**b.** comunidad agraria
c. ciudad	**d.** asociación

a. Estado	**b.** nación
c. capital (economía de mercado)	**d.** asociación

a. igualdad	**b.** fraternidad
c. libertad	**d.** asociación

Lenin pensaba que las naciones estaban formadas por mercados unificados a consecuencia del desarrollo de la economía capitalista. Esta observación es tan confusa como la perspectiva de que la globalización del capitalismo eventualmente acabará con las naciones. Pero esta confusión no se debe al reduccionismo económico; se debe a que se ignora el hecho de que la nación está basada en un principio que es diferente de aquellos del Estado y del capital. Las aproximaciones de la antropología y del psicoanálisis intervinieron posteriormente frente a la visión del marxismo común, al valorar, tal como lo hicieron, la nación en tanto que la superestructura. Esta tendencia está sintetizada en el famoso concepto de las 'comunidades imaginadas' de Benedict Anderson. Pero resulta imposible postular, de una manera tan simplista, que el dominio económico es lo real y la nación es lo imaginado. El efecto ilustrativo de dicha tesis no podría trascender el límite de la academia. La nación en tanto que una representación se ve, ciertamente, intensificada por la educación, así como por la literatura, pero no puede ser anulada por la crítica de

la representación, ya que existe solamente en y por la representación. Como es bien sabido, Marx criticó a aquellos intelectuales ilustrados que desdeñaron la religión, cuando sostuvo que existía una realidad que requería de la religión y que la religión no podría abolirse a menos de que esta realidad cambiara. Del mismo modo, las naciones existen y la realidad las necesita. Las naciones perdurarán a menos de que éstas sean superadas.

Benedict Anderson dijo que el Estado-nación es un matrimonio entre la nación y el Estado, los cuales eran, en un principio, de diferente índole.[348] Ciertamente, esta fue una propuesta importante. Con todo, no hay que olvidar que hubo un matrimonio anterior entre dos entidades completamente heterogéneas —aquella del Estado y el capital—. Durante el periodo feudal, el Estado, el capital y la nación estaban claramente separados. Los tres existían característicamente como Estados feudales (señores, reyes y emperadores), como ciudades y como comunidades agrarias, y los tres estaban fundados en diferentes principios de intercambio. El Estado estaba basado en el principio del saqueo y la redistribución. Las comunidades agrarias mutuamente desconectadas y aisladas estaban dominadas por los Estados; pero, dentro de sí mismas, eran autónomas, basadas en el principio de ayuda mutua e intercambio recíproco. Entre estas comunidades, crecieron los mercados y las ciudades, los cuales estaban basados en el intercambio monetario que dependía del consenso mutuo. Lo que desmoronó al sistema feudal fue la filtración de la economía de mercado capitalista. Por una parte, esto provocó el surgimiento de las monarquías absolutas, las cuales, al conspirar con la clase mercantil, monopolizaron los medios de la violencia gracias al derrocamiento de los señores feudales (la aristocracia), y finalmente abolieron por completo la dominación feudal (una dominación extra-económica). Ésta es la historia del matrimonio entre el Estado y el capital.

La renta de la tierra feudal se transformó en un impuesto nacional, mientras que la burocracia y el ejército permanente se transformaron en aparatos de Estado. Los que habían pertenecido a ciertas tribus, a ciertos clanes, ahora se volvieron los súbditos de la monarquía absoluta, instaurando lo que, más adelante, sería la identidad nacional. Protegidos por el Estado absoluto, el capital mercantil (la burguesía) maduró y fomentó la identidad de la nación en aras de crear un mercado unificado. Con todo, no sólo en esto consistió la formación de la nación. Las comunidades agrarias, descompuestas por la filtración de la economía de mercado y por la cultura urbana de la ilustración, siempre existieron sobre el fundamento de la nación. Si bien las

comunidades agrarias individuales que habían sido autárquicas y autónomas fueron desmembradas por la ósmosis del dinero, su mismo espíritu comunitario —ayuda mutua y reciprocidad— fue recobrado imaginariamente dentro de la nación.

Anderson señala que, después del declive de la religión que solía dar sentido a la muerte individual, ésta fue reemplazada por la nación. En esta situación, lo que es importante es el hecho de que la religión ha existido *en tanto que y dentro* de una comunidad agraria. El declive de la religión es equivalente al declive de la comunidad. Frente a lo que Hegel llamó el Estado de entendimiento (la carencia del espíritu), o al Estado hobbesiano, la nación está fundada sobre la empatía de la ayuda mutua que desciende de las comunidades agrarias. Y el nacionalismo despierta este sentimiento: el pertenecer a la misma nación y el ayudarse entre sí —el sentimiento de ayuda mutua—. Y esta nación excluye a otras naciones. (Aunque mi intención no es entender el nacionalismo desde un punto de vista emocional. Puesto que la emoción se produce, finalmente, por la relación de intercambio. De acuerdo con Nietzsche, la conciencia del *Schuld* [la culpa] se deriva de un principio económico —*Schuld* [deuda]—. La ausencia de endeudamiento es aquello que sentimos con los regalos. Detrás del sentimiento yace la relación de intercambio.) Esto es el así llamado matrimonio del Estado y la nación.

Fue durante la revolución burguesa que estos tres se casaron *oficialmente*. Como en la trinidad entonada en la Revolución francesa —libertad, igualdad y fraternidad— el capital, el Estado y la nación copularon y se amalgamaron creando una fuerza por siempre inseparable. Por ende, el Estado moderno debe ser llamado, en sentido estricto, el Estado-nación capitalista.[349] Fueron creados para ser mutuamente complementarios, reforzándose entre sí. Cuando la libertad económica resulta excesiva y los conflictos de clase se agudizan, el Estado interviene para redistribuir la riqueza y regular la economía; al mismo tiempo, el sentimiento de la unidad nacional (ayuda mutua) cierra las grietas. Socavar a alguno de éstos o al otro, no resulta efectivo cuando se quiere hacer frente a esta intrépida trinidad.

La Revolución francesa enalteció la libertad, la igualdad y la fraternidad. La "igualdad" aquí no estaba limitada al derecho igualitario a la libertad, sino que, en la práctica, significaba la igualdad de riqueza. En 1791, la Convention Nationale interpretó la igualdad en los términos de una 'igualdad de riqueza', y se propuso lograrlo. Esta política se terminó en Termidor de 1793. Pero permaneció la idea de una redistribución de la riqueza realizada por el Estado.

Esta idea se consolidó en el sansimonismo. Mientras tanto, la "fraternidad" significaba la solidaridad entre los ciudadanos más allá de la nación y el lenguaje. Pero posteriormente, en los tiempos de Napoleón, se transformó para significar la nación francesa. De esta manera, la idea de "libertad, igualdad y fraternidad" se transformó en el Estado-nación capitalista.

Hegel fue quien aprehendió teóricamente este colapso como el sistema tríadico de la filosofía *[Dreieinigkeit]*. Por un lado, afirmó que la libertad de la sociedad civil es el sistema de deseo, por otro lado, postuló que el sistema burocrático del Estado es la razón que rectifica la inequidad de la distribución de la riqueza. Además, para él, la fraternidad era equivalente a aquella nación que logre superar la contradicción entre la libertad y la igualdad. Finalmente, para Hegel el Estado era la expresión política de la nación. Por lo tanto, la *Filosofía del derecho* de Hegel fue la expresión más completa de la trinidad del Estado-nación capitalista. De esto uno puede deducir todo lo demás: el liberalismo, el nacionalismo, las explicaciones del Estado de beneficio, la teoría de la soberanía de Schmitt, y hasta las críticas en su contra. Por ende, es necesario volver a examinar el libro con el fin de aprehender su esencia para superar al Estado-nación capitalista.[350]

El trabajo crítico de Marx comenzó con su interpretación de la *Filosofía del derecho de Hegel*. En vez de descartar prematuramente esta inquietud, realmente la finalizó en *El capital*. Al emplear el método dialéctico de exposición, el cual alguna vez había negado, pretendía iluminar la totalidad de la economía capitalista. Aunque en *El capital* uno no encuentra una explicación de la nación y del Estado, hay un marco teórico que permite aprehender la totalidad (no sólo al capital sino también a la nación y al Estado) en tanto que estructura económica, es decir, como una forma de intercambio. Por esto, es imperativo reconsiderar la *Filosofía del derecho* de Hegel desde la posición de ventaja de *El capital*. Ahí es donde debiera encontrarse una salida de la trinidad.

En la *Filosofía del derecho*, Hegel aprehende dialécticamente la reciprocidad del Estado-nación capitalista, la cual ya había sido establecida. Aunque no describió la formación histórica de esta trinidad, su modelo lo tomó, evidentemente, de un ejemplo que realmente existía: la Gran Bretaña. En este sentido, el libro podía funcionar como una crítica del Estado alemán. Es decir, lo que está descrito en este libro es la realización futura de un modelo en todos los lugares con la excepción de los que fueron pioneros en el establecimiento de la trinidad: Gran Bretaña, Francia y los Países Bajos.

De hecho, hasta el día de hoy, la constitución de la trinidad es el objetivo principal de muchos países en el mundo. La constitución del Estado-nación capitalista nunca ha sido una tarea fácil.

Al hablar de los movimientos revolucionarios, Gramsci utilizó elementos de las tácticas militares: la guerra en movimiento (ataque frontal) y la guerra de posiciones. La guerra en movimiento se refiere a una lucha directa con el gobierno estatal, mientras que la guerra de posiciones indica un combate dentro y en contra de los aparatos hegemónicos de la sociedad civil, que residen detrás del aparato de gobierno estatal. En este contexto, claramente afirmó que lo que funcionó en la Revolución rusa no funcionaría en las sociedades civiles de occidente: "En Oriente, el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas".[351] Una sociedad civil madura se establece sólo cuando el matrimonio entre el Capital-Estado-Nación está bien establecido. En Italia, los fascistas aplastaron la lucha leninista que fue liderada por Gramsci y que se centró en la toma de las fábricas. Su debilidad se debió a su confianza en el nacionalismo. En cambio, en Rusia, donde el matrimonio del Capital-Estado-Nación no se había completado, las guerras fueron combatidas en contra del mismo zar y no por la nación; por lo tanto, la revolución socialista fue capaz de, o tuvo que recurrir al nacionalismo. Desde entonces, muchas revoluciones socialistas han asumido movimientos nacionales de independencia; en aquellas regiones donde los aparatos de Estado y los capitales conspiraban con los poderes colonialistas, fueron los socialistas los que fundamentaron y produjeron un nacionalismo. El éxito de las revoluciones, desafortunadamente, no nos enseña nada más respecto de la lucha en lugares donde la trinidad Capital-Estado-Nación está bien establecida.

A menudo uno escucha la predicción de que, debido a la globalización del capital, el Estado-nación desaparecerá. Es cierto que las políticas dentro del Estado-nación no funcionan de un modo tan efectivo como antes, debido a la creciente red de dependencia del comercio exterior de la economía internacional. Pero, sin importar de qué manera las relaciones internacionales se vean reorganizadas e intensificadas, el Estado y la nación no desaparecerán. Cuando las economías individuales de las naciones se ven amenazadas por el mercando global (el neoliberalismo), éstas exigen la protección del Estado

(redistribución) y/o del bloque económico; y al mismo tiempo, lo hacen apelando a la identidad cultural de la nación. De modo que toda acción en contra del capitalismo debe también apuntar al Estado-nación (comunidad). El Estado-nación capitalista no se detiene frente a ninguna amenaza debido a su trinidad. La negación de una de sus partes termina siendo reabsorbida dentro de la triple alianza gracias al poder de las otras dos. Esto se debe a que cada una, a pesar de que parezcan ser ilusorias, están basadas sobre diferentes principios de intercambio. Por lo tanto, cuando consideramos al capitalismo siempre debemos incluir al Estado y a la nación. Y las acciones en contra del capitalismo también deben enfrentarse al Estado-nación. Bajo esta luz, la social democracia no permite en lo más mínimo superar la economía capitalista, sino que es el último recurso para la sobrevivencia del Estado-nación capitalista.

La economía capitalista tiene un poder autónomo. Pero también tiene sus propios límites. Sin importar en qué medida la economía mercantil capitalista afecte la totalidad de la producción, es parcial y parasitaria. Además, hay una exterioridad de la cual el capitalismo no puede disponer a su gusto: la tierra (el medio ambiente natural en sentido amplio) y los seres humanos como agentes de la mercancía fuerza de trabajo.[352] La intervención del Estado-nación es imprescindible para que la economía de mercado capitalista reproduzca a los seres humanos y a la naturaleza. Kozo Uno vio la frontera final del capitalismo en el hecho de que el capital por sí mismo no puede producir la mercancía fuerza de trabajo. La mercancía fuerza de trabajo no es, ciertamente, una mercancía simple, puesto que ésta no puede ser reproducida en caso de déficit, así como tampoco puede ser desechada en caso de que sea excesiva. Un déficit de fuerza de trabajo reduce la tasa de ganancia porque necesita un alza de los salarios. Aunque esta coyuntura provoca que el ciclo comercial sea inevitable, nunca podrá darle un golpe fatal a la economía capitalista. En el capitalismo de los países desarrollados importan trabajadores extranjeros cuando los salarios internos aumentan, o bien exportan la producción al extranjero. Entonces, este *límite* indica sólo que la acumulación del capital puede continuar por medio de las mismas crisis y del ciclo comercial, y éste es el modo en el que el capitalismo se perpetúa.

Hoy en día los problemas ambientales —hasta los más severos— no pueden afrontar el golpe fatal del capitalismo. Durante el siglo pasado, la producción capitalista destruyó el sistema de reciclaje auto-sustentable del medio ambiente natural, con el cual los seres humanos por un largo tiempo

han trabajado en armonía como agricultores. Por lo tanto, ahora uno ve la contaminación ambiental a una escala global. Pero ver esto como un mal del reciente progresismo de la industrialización moderna es unidimensional. Se ha observado por un largo tiempo. Marx, por su puesto, pensó al respecto. El Marx de *El capital* asumió la postura que ve la historia desde el punto de ventaja de las relaciones ser humano/naturaleza, es decir, en el contexto del medio ambiente en un sentido amplio.

> Con la preponderancia incesantemente creciente de la población urbana, acumulada en grandes centros por la producción capitalista, ésta por una parte acumula la fuerza motriz histórica de la sociedad, y por otra perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el hombre bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo. Con ello destruye, al mismo tiempo, la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales.[353]

Pese a esta percepción, más que la distinción entre la industria y la agricultura, en *El capital*, lo que es crucial es la distinción entre el modo de producción capitalista y el modo de producción en general, o entre el mundo organizado por la forma de valor y el que no lo está. La mercantilización y la industrialización están relacionados y, sin embargo, son cuestiones completamente distintas. Con respecto al problema ambiental, un número de personas en aumento abogan por la simbiosis con la naturaleza más que por su dominio, siguiendo el modelo de las sociedades subdesarrolladas, es decir, de los modos precapitalistas de producción y de las comunidades agrarias. Este es otro sueño romántico de las personas que residen principalmente en las naciones industrializadas. Trágica e irónicamente, la contaminación ambiental se expresa de un modo mucho más cruel en aquellas naciones subdesarrolladas que, hasta fechas recientes, disfrutaban de una simbiosis con la naturaleza.

El problema ambiental por sí solo no puede ser el motivo para poner fin al capitalismo industrial. En realidad, el camino más eficiente para eliminar la contaminación ambiental sería incluir el costo del reciclaje de desechos en el costo de la producción, es decir, imponer un impuesto verde. Esto requiere ver como una mercancía a lo que ha sido considerado como un bien libre. Las cosas que han sido consideradas, desde Adam Smith, como

valores de uso sin un valor de cambio, por ejemplo, el aire o el agua, ahora se están transformando en objetos de la producción mercantil. Lo que aquí quiero señalar es que el problema ambiental resultará en una mayor y mayor mercantilización y privatización del mundo en lugar de lo contrario. En consecuencia, la crisis ambiental y de alimentación tienen el potencial real de crear nuevos conflictos imperialistas entre los Estados. Dentro de esta situación, los capitales y los Estados arriesgarán todo en aras de su sobrevivencia, y los pueblos de todas las naciones, a pesar de sus deseos, se verán inmersos en estas acciones. Y todos estos actos serán ejecutados como un 'consenso público'. Frente a la Primera guerra mundial, los social-demócratas, representantes de muchas naciones en la Segunda Internacional, terminaron por apoyar la 'intervención en la guerra'. El desastre actual, causado por la contaminación ambiental, se ha vuelto cada vez más urgente, hasta el punto de que los pueblos recuerdan su 'intervención en la guerra'. Nadie puede negar ya que esto se debe al capitalismo industrial, y si no se le restringe serán inevitables catástrofes de mayor nivel. Sin embargo, el actuar en contra de esto resulta difícil porque vivimos dentro de un Estado-nación capitalista. Por lo tanto, si no podemos encontrar una salida del circuito, no hay esperanza para nosotros. Me parece que la única salida es la asociación.

7.2 Un posible comunismo

Aquí finalmente interviene el cuarto tipo de intercambio: la asociación. El principio de asociación que fue establecido por el anarquista Proudhon es completamente diferente de los otros tres. Es una forma de intercambio ético-económica. Y, como lo dije anteriormente, Marx también especuló que una "asociación de asociaciones" remplazaría al Estado-nación capitalista. Este panorama pronto desapareció, no porque la Comuna de París fuera derrocada, tampoco porque Marx haya expulsado de la Primera Internacional a los partidarios de Bakunin. Se debió a la industrialización pesada que comenzó en Alemania, Francia y Estados Unidos en los años 1860. Alrededor de esa época, Marx estaba escribiendo el tercer volumen de *El capital*, con la idea de que las cooperativas de producción podrían competir con las corporaciones, aunque en realidad nunca prosperaron. En el estadio del de-

sarrollo industrial centrado en los textiles, las cooperativas podían competir con las corporaciones, pero no después. (Fueron derrocadas no sólo por las corporaciones británicas, sino por una fuerza más amplia: el gigantesco Estado capitalista alemán. De hecho, incluso las corporaciones inglesas decayeron durante el proceso de industrialización pesada, derrotadas por la misma fuerza. Lo mismo ocurrió con las asociaciones suizas de productores de relojes, en las cuales Bakunin confiaba; la fuerza americana y alemana de producción mecánica las sobrepasaron.)

Al observar esto, Engels y el partido social demócrata alemán terminaron por valorar a las gigantescas corporaciones, y concibieron que la socialización (la posesión estatal) de éstas necesariamente llevaría al socialismo, ignorando la producción cooperativa. Pero se descubrió que esta misma expansión no fue un modo irreversible de desarrollo. Al principio de los años noventa, la composición general de la mercancía mundial ha Estado cambiando, de una basada en los bienes de consumo por otra basada en la industria de la información. Esto se ha visto acompañado por la tendencia hacia la descomposición de las empresas gigantescas respaldadas por el corporativismo de Estado, así como por el florecimiento de nuevos tipos de monopolios y oligopolios de capital internacional; mientras que el crecimiento más destacado ha ocurrido en la red de pequeñas-medianas empresas (esto es, proyectos empresariales). Curiosamente, existe una posibilidad de que esta última —en oposición a las empresas gigantescas— pudiera transformarse en cooperativas de producción. Entonces, debiéramos leer *El capital* no como un clásico escrito antes del tiempo de la industria pesada y el capitalismo de Estado, sino como un texto que puede revivir en nuestra época neoliberal y de capitalismo global.

Después de 1848, los movimientos revolucionarios basados en las insurrecciones callejeras resultaron obsoletos en el continente europeo, especialmente en Gran Bretaña, donde el movimiento cartista llegó a su cima y decayó.[354] Luego, en los años 1850, se alcanzó el sufragio universal, y los así llamados aristócratas laboristas aparecieron. Por lo que hoy en día, al leer *El capital*, no debiéramos aún buscar la posibilidad de la revolución gloriosa, sino prestar atención a la investigación que Marx realiza respecto de una acción en contra de la economía mercantil capitalista, dentro de la cual incluso el movimiento laborista se ha visto completamente envuelto. Uno debe ser precavido, especialmente respecto de la teoría del valor y del plusvalor. Ésta se le adscribe comúnmente a Marx, pero se deriva de los

ricardianos de izquierda. Esto significa que la crítica de la economía clásica de Marx presuponía una crítica a la teoría del plusvalor, la cual considera que el proceso de producción es el único lugar en el que acontece la explotación de plusvalor. Mientras tanto, fue esta teoría la que dramáticamente dio lugar al movimiento cartista y, posteriormente, al sindicato laborista institucional. El capital británico alcanzó el plusvalor ampliamente de sus colonias, como Irlanda o la India; entonces, resulta engañoso pensar que el proceso de producción es la única fuente de plusvalor. Esta teorización se desarrolló junto con la sindicalización de los trabajadores, la cual exigía su parte correspondiente del plusvalor que venía de las colonias. En otras palabras, el capital y el movimiento de los trabajadores de una nación —Gran Bretaña— se repartieron el interés a expensas de las colonias. La nacionalización del interés posteriormente se volvió algo relativamente común en todos los Estados-nación capitalistas avanzados. (Un evento a finales del siglo diecinueve lo personificó, cuando un discípulo de Engels, Edouard Bernstein (1850-1932), desde su posición social-demócrata, aprobó el imperialismo del Imperio alemán liderado por Prusia.)

Ha habido intentos repetidos de 're-revolucionar' el movimiento laborista para hacer frente a su tendencia conservadora. Sin embargo, esto se basa, también, en la teoría según la cual el secreto de la acumulación del capital se halla únicamente en el proceso de producción; de la cual surge la estrategia de revolucionar la conciencia de los trabajadores "*sólo desde el exterior*", es decir, mediante el partido de vanguardia, con la convicción de que la toma de las fábricas —es decir, la huelga general— paralizaría al capitalismo. Esta idea fracasó esencialmente porque, en primer lugar, resulta sumamente difícil hacer que los trabajadores sean los sujetos de la lucha en el frente de la producción. Las huelgas generales que efectivamente se han producido, con frecuencia, ocurren cuando el Estado y el capital ya habían sido debilitados por causas externas, tales como una derrota militar.

Otra razón por la que fracasó la revolución del movimiento laborista fue que el capitalismo real ya había sobrepasado las visiones de la economía clásica y neoclásica. En un clima tal, Keynes creía que la depresión crónica (o la crisis del capitalismo) podría ser superada produciendo demanda efectiva. Esto suponía no solamente que el Estado interviniera en el mercado, sino, de un modo más importante, que la totalidad del capital social volviera a surgir bajo la forma del Estado. Como lo explicó Marx, los capitalistas están dispuestos a pagar tan poco como sea posible a sus trabajadores (el

costo de producción), y al mismo tiempo, esperan que algún otro capitalista le pague tanto como sea posible a sus trabajadores (los consumidores en potencia). Pero, si todos los capitalistas se guiaran por esta pulsión, la depresión perduraría, el desempleo sería rampante y el mismo sistema capitalista se vería en un Estado de seria disfuncionalidad. De modo que la totalidad del capital social parece regular el egoísmo de los capitales individuales. Posteriormente, el fordismo intervino con la producción en masa, salarios altos y consumo de masas, y produjo la así llamada sociedad de consumo. Aquí fue cuando el movimiento laborista fue subsumido por completo al sistema capitalista, el cual fue estimulado más que oprimido. Hoy en día, la lucha económica de los trabajadores ha llegado a respaldar el alza de los ciclos de la economía capitalista con, por ejemplo, un incremento en el consumo (y de la acumulación capitalista). En consecuencia, parece ser más y más difícil encontrar un momento en el proceso de producción que derroque al capitalismo. De hecho, siempre fue imposible.

En sus años tardíos, Engels también pensó que una revolución parlamentaria era posible. A pesar de que Karl Kautsky (1854-1938) atacó a Bernstein por revisionista, si se considera el hecho de que era el heredero de los derechos de autor de Engels, entonces, seguramente Engels compartía una posición similar. Y Kautsky, a su vez, continuó con la política del Engels tardío. La idea de que la social democracia está fundada en la redistribución de la riqueza por parte del Estado, involuntariamente, fortaleció los ímpetus nacionalistas. Como se ha afirmado, el plusvalor se realiza finalmente en el comercio internacional; con la redistribución, tanto el capital como los trabajadores asalariados comparten el interés de un Estado-nación. Después del estallido de la Primera Guerra Mundial, tanto los social demócratas como los trabajadores que pertenecían a las naciones involucradas, respaldaron la guerra; y, en consecuencia, la Segunda Internacional colapsó. De este modo, con todo el derecho Lenin acusó a Kautsky por ser un apóstata. Pero su Tercera Internacional (o el Comintern) también terminó por subordinarse a los intereses nacionales de la Unión Soviética. Estas fallas no se debieron necesariamente a la indiferencia marxista de las problemáticas de la nación, como se podría considerar ampliamente, sino a su ignorancia respecto a las problemáticas del Estado. En la medida en que sólo se considere que en el proceso de producción se halla la problemática de la explotación y se recurra al poder estatal para resolverlo, el ascenso del nacionalismo que inequívocamente persigue la ganancia es, por sí mismo, inevitable.

Al final del siglo veinte, la victoria del bernsteinismo fue evidente. Edouard Bernstein construyó su posición a partir de su experiencia de la sociedad británica y de los movimientos socialistas de finales del siglo diecinueve. En Gran Bretaña, después de los años 1850, la clase trabajadora comenzó a disfrutar de ciertas riquezas y de un cierto estilo de vida consumista. Entonces fue cuando un social demócrata tal como John Stuart Mill cobró importancia. Fue en dicha situación que Marx escribió *El capital*. Hoy en día, algunos marxistas defienden el regreso a Mill. No piensan en el hecho de que Marx escribió *El capital* en la época en la que Mill estaba de moda. Al iniciar desde dicho paradigma, resulta claro que ya no se puede reflexionar en los términos de la dialéctica del amo y el esclavo: la dialéctica que identifica el trabajo asalariado como una versión del esclavo o del siervo y que concluye con la victoria de los trabajadores es obsoleta. Y Marx se propuso reflexionar sobre la economía capitalista y su superación *[Aufheben]* de un modo totalmente diferente.

En *El capital*, tal como Marx lo afirmó claramente en su prefacio, se considera que los capitalistas, así como los trabajadores, son sólo agentes que representan categorías económicas: capital (dinero) y fuerza de trabajo (mercancía). A pesar de que los marxistas con frecuencia se refieren a *El capital*, en términos generales, los marxistas de algún modo están insatisfechos y desconcertados con él. Esto se debe a que es difícil encontrar un momento para la práctica subjetiva ahí. Pero esto no es defecto del libro. *El capital* ve a la economía capitalista desde la posición de ventaja de la "historia natural", es decir, desde una posición "teórica"; resulta natural el que la dimensión de la intervención subjetiva esté ausente. De modo que Uno Kozo está en lo correcto cuando sostiene que en *El capital* está presente solamente la necesidad de la crisis y no la de la revolución, y que la revolución es un problema práctico. Y esta "práctica", insisto, debe ser interpretada en un sentido kantiano: que el movimiento en contra del capitalismo es ético y moral. Todas las acciones en contra —en contra de la explotación, la enajenación, la inequidad, la destrucción ambiental, la discriminación y demás— son éticas de pies a cabeza. Entretanto, a pesar de que Marx haya puesto entre paréntesis la responsabilidad individual en *El capital*, esto no significa que haya negado la dimensión ética.[355] Es evidente que el socialismo está motivado por la moralidad y que el mismo Marx lo estaba, con la excepción de que señaló que un movimiento ético que ignore las categorías económicas inevitablemente fracasaría. Y su categoría

económica equivale a la forma de valor que transforma a una variedad de productos en mercancías y dinero.

En resumen, *El capital* es un topos estructuralmente determinado en el que la subjetividad no puede intervenir libremente —con la excepción, sin embargo, de que los capitalista son agentes activos en la medida en que están en la posición de la forma dinero—. Esta es la actividad del dinero —la posición de la compra (la forma equivalente)—. Pero aquellos que venden su fuerza de trabajo no tienen otra opción más que ser agentes pasivos, pero, de nuevo, existe una excepción en esta estructura: este es el topos en el que los trabajadores aparecen como los sujetos —el lugar en el que se venden los productos de la producción capitalista—. Este es el lugar del *consumo*. Esta es la única posición donde los trabajadores pueden posicionarse como compradores, con su propio dinero. En los *Grundrisse*, Marx describe este lugar: "Justamente lo que distingue al capital de la relación de dominación es que el obrero se le contrapone como consumidor, y como individuo que pone el valor de cambio; bajo la forma de poseedor de dinero, como simple centro de la circulación: el obrero se convierte en uno de los innumerables centros de la misma, con lo cual se disuelve su carácter determinado como obrero".[356] Para el capital, el consumo es el lugar donde el plusvalor se realiza finalmente, de modo que es el único lugar donde ve subordinado a la voluntad ajena, es decir, a la de los trabajadores en tanto que consumidores.

Los economistas neoclásicos consideran que los consumidores son uno de los dos sujetos de la actividad económica (junto con las corporaciones). Pero bajo esta formulación, los consumidores-sujetos a los cuales se les asigna la consecución de la 'demanda efectiva' a su máximo, en realidad no son subjetivos. Al ser meros elementos de la demanda en la economía de mercado, resultan ser seres pasivos, motivados sólo por el deseo de consumo (o la diferenciación). Es más, debido a que la categoría de los consumidores incluye a todos: a los capitalistas, a los productores independientes y a los trabajadores, ésta oscurece la relacionalidad crucial del capital versus el trabajo asalariado. Cuando se separa a la subjetividad de los consumidores de la relacionalidad —capital versus trabajo asalariado—, ésta sólo puede ser una categoría abstracta. Por esta razón, el lugar del consumo se ha presentado para los marxistas como un lugar falso y engañoso (al menos antes del advenimiento de la escena posmoderna). Una multitud de relatos negativos sobre la sociedad de consumo ha concebido implícitamente esta posición (así como sus relatos negativos). Con respecto a nuestra posición, sin embargo, la posición del con-

sumidor es algo que debiera redescubrirse y redefinirse. Después de todo, el plusvalor, el cual sostiene al capital, en principio sólo puede existir gracias al mecanismo de los trabajadores que compran *en su totalidad* lo que ellos han producido. El plusvalor se realiza finalmente en el frente del consumo, el lugar en el que el capital se ve confrontado con la alteridad y se ve forzado a dar el *salto mortale* en tanto que vendedor de mercancías.

En la economía monetaria, la compra y la venta, así como la producción y el consumo, están separados. Esto divide al sujeto del trabajo en dos —fuerza de trabajo = sujeto vendedor y sujeto de consumo— y marginaliza al primero, lo cual hace que parezca como si las empresas y los consumidores fueran los únicos sujetos de la actividad económica. En consecuencia, segrega, a su vez, el trabajo y el movimiento de los consumidores. En la historia reciente, si bien el movimiento laborista ha decaído, al punto de estar en los huesos, los movimientos de consumidores han florecido, con frecuencia incorporando asuntos sobre la protección ambiental, el feminismo y las minorías. Por lo general, han adoptado la forma de una acción civil y por lo general no están conectados con los movimientos de trabajadores, o incluso se oponen a éstos. Sin embargo, después de todo, los movimientos de los consumidores son, virtualmente, movimientos de trabajadores *transpuestos*, y en esta medida, son importantes. En cambio, el movimiento de los trabajadores podría ir más allá de los límites de su propia "especificidad" en la medida en que adopte, autoconscientemente, la fuerza de la posición de los consumidores. Porque, de hecho, el proceso de consumo, entendido como la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo, cubre un amplio rango de los frentes de nuestra vida, incluyendo el cuidado de los niños, la educación, el disfrute y las actividades comunitarias.

Aquí, permítaseme reconsiderar el significado del hecho de que el capital industrial contrata a los trabajadores para hacerlos trabajar, pero también, y lo que es aún más importante, el hecho de que el plusvalor se obtiene sólo gracias a los trabajadores, los cuales en su totalidad compran lo que han producido. (Aunque lo que los trabajadores compran son los bienes de consumo, en caso de no venderse, tampoco podrían producirse estos bienes para venderse.) En resumen, esto significa que la acumulación del capital se realiza no sólo en el proceso de producción sino finalmente en el proceso de circulación. La diferencia más significativa entre *El capital* y el trabajo de los economistas clásicos es el énfasis hecho en el proceso de circulación. A los economistas clásicos les interesó muy poco este proceso, lo cual se debía

al hecho de que dependían de la ley del mercado de Say —la oferta (o la producción) crea su propia demanda (o el consumo)—. Keynes ridiculizó a Marx por depender de la ley de Say, lo cual sólo prueba su ignorancia, así como su deliberada incomprensión. En *El capital*, Marx negó tanto la ley de Say como la concepción equivocada de que la ganancia se obtiene sólo en el proceso de producción (por el trabajo.)

Pero el énfasis del proceso de producción ha persistido en los marxistas (así como en los anarco-sindicalistas), quienes han protestado principalmente en contra de la explotación del plusvalor en el proceso de producción así como en contra de la alienación causada por la producción mecánica; y quienes han asumido que la lucha dentro del proceso de producción alcanzaría su fin con el movimiento de la acumulación del capital. Sin embargo, el proceso de producción de la economía capitalista no es más que el lugar donde la mercancía fuerza de trabajo, que es vendida al capital, trabaja de hecho, por lo tanto, la lucha inevitablemente se ha centrado en la mejoría de los términos del contrato de trabajo. Tal como lo sostuvo Marx, el movimiento sindicalista del trabajo está limitado a la lucha económica, y su importancia no debiera ser menospreciada debido a esto. Este movimiento ha contribuido al aumento salarial, a la reducción de la semana de trabajo y al mejoramiento de las condiciones de trabajo. Pero ahora estas luchas se han vuelto una *obviedad* en la economía capitalista. Keynes pomposamente detalló su propia interpretación de los logros históricos de los sindicatos de trabajadores —es decir, la 'ley' de *la rigidez o de la inflexibilidad de los salarios en una dirección decreciente*—, la cual se opone a la de los economistas de la escuela clásica.

Fue Antonio Negri quien se cuestionó radicalmente la convención marxista respecto a que el proletariado se ha vuelto el sujeto autónomo del proceso de producción. Al regresar a los *Grundrisse* a partir de *El capital*, buscó el momento donde se halla la subjetividad del proletariado. Según mi discurso, esto corresponde al momento en el que los trabajadores se posicionan en el lugar del comprador, en el proceso de circulación. Por último, esto significa que, si acaso fuera posible que los trabajadores se transformen en sujetos, lo harían solamente como consumidores. La escisión entre la producción y el consumo constituye al capital, a la vez es también el momento que puede poner fin al capital. Pero me parece que Negri leyó incorrectamente *El capital*. Esto es, sigue todavía la convención de que el plusvalor, al estar distanciado de la circulación, existe sólo en el proceso de producción. En *Marx más allá de Marx,* subraya que la teoría del plusvalor introduce el

hecho de la explotación en la teoría de la economía política, mientras que la teoría marxiana de la circulación introduce la lucha de clases. (Por esto propone la necesidad de girar nuestro enfoque de la teoría del plusvalor —*El capital*— a la teoría de la circulación —*Grundrisse*—).[357] En nuestro contexto, será necesario más bien encontrar el momento de la lucha de clases en la teoría de la forma de valor en *El capital*.

Después del fracaso de las luchas centradas en la toma de las fábricas por parte de los trabajadores, Gramsci, en la cárcel, pronto descubrió que éste se debió al control del Estado y del capital del proceso de reproducción de la fuerza de trabajo, y constató que era imperativo llevar la lucha a las instituciones —tales como la familia, la escuela, y la iglesia— de la hegemonía cultural. Esto puede ser considerado el principio del "giro cultural" (Frederic Jameson) del marxismo. Esta tendencia está aún fundada en la 'metáfora de la base y la superestructura': el proceso de producción es donde acontece la explotación substancial, mientras que el proceso de circulación es su representación. Su objetivo es liberar a los trabajadores de la cosificación enfocándose en la crítica de la representación cultural (aparatos ideológicos culturales). Su enfoque en el proceso de reproducción —en el que se forma la hegemonía de las representaciones culturales— implícitamente da por sentado un centrismo del proceso de producción. En cambio, de acuerdo con nuestra visión, el proceso de reproducción de la fuerza de trabajo no es más que el proceso de circulación por el cual el capital tiene que atravesar para completar su circuito de movimiento. Es cierto que en *El capital* el consumo de los trabajadores se considera como un proceso pasivo para la reproducción de la fuerza de trabajo, y sólo como un hecho dado en el movimiento del capital. Sin embargo, al mismo tiempo, Marx también hizo hincapié en que el valor (el plusvalor) sólo se realiza enteramente en el proceso de circulación. Por lo tanto, sólo ahí se halla el momento en el que los trabajadores se transforman en sujetos.

Aquí me gustaría referirme a un aspecto crucial del concepto de Gramsci de 'la guerra de movimiento' y 'la guerra de posición'. De acuerdo con su análisis, el giro del primero hacia el segundo ya había comenzado a finales del siglo diecinueve: "Ciertamente, en este punto hay que considerar la cuestión del paso de la lucha política de 'guerra de maniobras' a 'guerra de posiciones', lo que en Europa sucedió después de 1848 y que no fue comprendido por Mazzini y los mazzinianos como por el contrario fue comprendido por algunos otros, el mismo paso se dio después de 1871, etcétera".[358]

En este contexto, la “guerra de posición” debiera ser interpretada como algo de mucha mayor importancia que la simple lucha por la hegemonía. Esto resulta claro si somos conscientes de la compresión que tuvo del programa de Gandhi: “La resistencia pasiva de Gandhi es una guerra de posición, que en algunos momentos se convierte en guerra de movimiento y en otros en guerra subterránea; el boicot es guerra de posición, las huelgas son guerras de movimiento, la preparación clandestina de armas y de elementos combativos de asalto es guerra subterránea”.[359] Evidentemente, se propuso encontrar la esencia de la guerra de posición en el movimiento de boicot. Si se lee este pasaje junto con su análisis de que, después de la revolución de 1848, se dio una transición de una guerra de movimiento hacia una guerra de posición, esto implica que, en el momento en que se estaba escribiendo *El capital*, a finales del siglo diecinueve, la lucha del proletariado ya se había desplazado hacia actos de boicot, es decir, a actos que afectaban el proceso de circulación; no obstante, el giro no fue plenamente registrado. La transición de lucha política de ‘una guerra de movimiento’ hacia una ‘guerra de posición’ fue más notoria en Gran Bretaña que en otro lado, cuando el movimiento cartista de los socialistas ricardianos se agotó. De modo que mi proyecto es leer *El capital* como aquel que provee la lógica de la guerra de posición.

El plusvalor no puede realizarse solamente en el proceso de producción porque sólo se realiza como *la totalidad del capital social*. Aquí se halla una implicación vitalmente importante: en la medida en que el plusvalor sólo pueda realizarse globalmente, el movimiento para ponerle fin tendrá que ser transnacional. Las luchas dentro de las empresas individuales o hasta dentro de la totalidad de los capitalistas nacionales individuales sólo formarán parte de la economía capitalista. Los trabajadores están divididos de acuerdo con las empresas y con los Estados-naciones a las cuales pertenecen. Bajo esta situación, su interés no puede separarse del interés de los capitales individuales o del de los Estados-naciones individuales. El hecho es que los trabajadores y los campesinos de los Estados avanzados son explotados, pero al mismo tiempo son compensados por las variadas redistribuciones de los Estados (o la totalidad del capital social); y debido a esta redistribución, gracias a la cual viven, están explotando a trabajadores y campesinos extranjeros, aunque indirectamente. En la medida en que nuestra preocupación esté centrada en el momento de la producción, los movimientos permanecerán divididos por los Estados, y terminarán por requerir un control más potente del Estado.

Si bien el capital organiza las *relaciones sociales* globalmente, el momento para derrocarlo —aunque lo sigue al mismo tiempo— se pliega en su interior, es decir, en el proceso de *circulación*. De acuerdo con la "dialéctica del amo y el esclavo" de Hegel, cuando el amo reconoce que está dependiendo del trabajo de su esclavo, el amo deja de ser el amo, y el esclavo no es ya esclavo. Esta lógica, basada en la dominación feudal, es decir, en el saqueo/redistribución, no puede ser aplicada a la relación entre el capitalista y el trabajador asalariado. Porque, como lo enfatiza Marx, la relación entre el capitalista y el asalariado no está fundada en la autoconciencia, sino que está fundada en la relación entre el capital y la mercancía fuerza de trabajo, o, si volvemos más atrás, en la relación (la forma de valor) entre el dinero y la mercancía. La dialéctica del amo y del esclavo solamente opera con la relación que está basada en el pillaje —donde ronda el miedo a la muerte—. Entretanto, en la relación de intercambio, el miedo de no vender es el único que existe, lo que incluye tanto el miedo de la mercancía fuerza de trabajo de ser despedida, como el miedo del capitalista de que sus productos no sean vendidos. Hay y ha habido empresas en las que la relación entre el capitalista y el trabajador es similar a la del amo y el esclavo. El movimiento del trabajo en un lugar tal requiere una lucha de vida o muerte. Sin embargo, incluso después de que esta relación se haya democratizado, la relación entre capital y asalariado (o la mercancía fuerza de trabajo) no se desvanece.

Sin embargo, la estructura relacional que trasciende la conciencia subjetiva no nulifica a la "subjetividad" por completo. Aquellos que están en la posición del capital son subjetivos (activos), mientras que aquellos que están en la posición que los obliga a vender su fuerza de trabajo son inevitablemente pasivos. De modo que es una cuestión inevitable el que los trabajadores se comprometan con lucha económica solamente en el lugar donde pueden negociar el valor de su mercancía con los capitalistas. En *El capital*, el momento donde los trabajadores pueden subjetivarse se encuentra cuando la posición de los trabajadores —dinero-mercancía— se desplaza de la mercancía fuerza de trabajo al dinero que compra masivamente las mercancías. Es decir, los trabajadores en tanto que el otro —el que el capital nunca puede subsumir— se presentan como consumidores. De ahí se deduce que la lucha de clases en contra del capitalismo debe ser un movimiento trasnacional de los trabajadores en calidad de consumidores, o de consumidores en calidad de trabajadores. Los actos civiles de los consumidores, incluyendo la problemática ambiental y los asuntos de las minorías, son morales; pero la razón por la que han alcan-

zado cierto éxito se debe a que el boicot de los consumidores es lo más atroz que el capital puede imaginar. En otras palabras, el éxito de la intervención moralista está garantizada no sólo por el poder de la moral misma, sino, de un modo más crucial, porque es la encarnación de la relación asimétrica entre la mercancía y el dinero. Por lo tanto, con el fin de empezar un movimiento de oposición en contra del capital es imperativo descubrir un nuevo contexto en el que los movimientos de trabajadores y del consumo se encuentren, y esto no como una coalición política de los movimientos existentes, sino que se trata de un movimiento totalmente nuevo.

Los marxistas tradicionales, herederos de la economía clásica, han dado prioridad a los movimientos del trabajo en el frente de producción, mientras consideran que todo lo demás es secundario y está subordinado. Uno debe tener en mente otra implicación: el centrismo en el proceso de producción supone un centrismo en lo masculino. De hecho, hasta tiempos recientes, los movimientos de trabajadores fueron principalmente llevados a cabo por hombres, mientras que los movimientos de consumo fueron principalmente llevados a cabo por mujeres. Esto estaba basado en la división del trabajo entre hombres y mujeres, impuesto por el capital y por el Estado moderno. El centrismo en el proceso de producción de la economía clásica es una visión que enfatiza el "trabajo productor-de-valor" y por lo tanto considera que el trabajo doméstico es improductivo. La discriminación entre trabajos productivos de valor y trabajos no-productivos-de-valor comenzó con el capitalismo industrial y rápidamente se volvió una cuestión de género. Ahora es claro que el movimiento revolucionario centrado-en-el-hombre, el cual carece de una medida de defensa para esta división del trabajo de género, no puede ser un movimiento real de oposición en contra de la amalgama del Estado-capital.[360]

Entretanto, en los Estados-naciones capitalistas avanzados, los actos civiles han tenido un papel central como un rechazo en contra del centrismo masculino del movimiento del trabajo. Involucran cuestiones como la discriminación en contra de las mujeres y de otras minorías, así como el problema ambiental. Desafortunadamente, los actos civiles, aquí, al contrario, suelen abstraer las cuestiones relacionadas con el proceso de producción y con las relaciones de producción; en consecuencia, la relación con los pueblos del Tercer mundo se abstrae. En consecuencia, este movimiento suele ser subsumido por la social democracia. La lección central de esto es que, en la medida en que nuestra mente y nuestro ser estén divididos entre el proceso de producción y el proceso de circulación, será imposible resistir frente

a la acumulación del capital y a las relaciones de producción inherentes al capitalismo. La oposición al Estado-nación capitalista no debe ser ni un movimiento de los trabajadores ni un movimiento de los consumidores; éste debe ser un movimiento de los trabajadores en calidad de consumidores y de los consumidores en calidad de trabajadores. El movimiento debe ser una asociación trasnacional de los consumidores/trabajadores.

En el pasado, los países en desarrollo fueron categorizados como 'Tercer mundo': esta organización estaba basada en el sistema mundo político-económico de la guerra fría. El bloque socialista trató de que estos países se separaran del mercado mundial y de atraerlos, con la perspectiva de colapsar el capitalismo. Los Estados capitalistas avanzados tenían sus propias medidas de defensa. En 1989, la estrategia del bloque socialista fue completamente aniquilada. A partir de entonces, la globalización del capitalismo comenzó con toda seriedad. Hasta el día de hoy no existe ningún ideal que pueda agrupar a los países en desarrollo como parte del Tercer mundo, y como se encuentran en distintos estadios de desarrollo, están demasiado divididos como para unificarse. Pero la mayor parte están extremadamente empobrecidos por igual; sus industrias primarias tradicionales fueron reducidas a escombros por la abrumadora presión de los capitales internacionales y trasnacionales. Esta es una creación del mercado mundial capitalista, y se reproducirá sin cesar. No hay ya una posibilidad para aquellos que están en las regiones en desarrollo que les permita desprenderse del mercado mundial y desarrollar una economía de un modo autónomo. Pero considero que todavía existe un camino.

Creo que la posibilidad radica en el asociacionismo: desarrollar un sistema de circulación utilizando una moneda local, para fomentar de ese modo cooperativas de productores/consumidores y conectarlos a los del Primer mundo. Esto sería un comercio no capitalista y podría formar una red sin la mediación de los Estados. Las acciones en contra del Estado-nación capitalista no pueden limitarse a un Estado-nación. Al enfrentarse al calentamiento global, el movimiento no puede ser más que global.

El giro del movimiento del trabajo al del consumo no es por sí mismo el 'giro copernicano' en un sentido completamente kantiano. Como lo he señalado en la sección sobre Kant, el giro copernicano fue una posición que vio a la tierra y al sol como términos de una estructura relacional, independientemente de los objetos empíricos observados. La introducción de esta posición fue más revolucionaria que el derrocamiento de la visión he-

liocentrista. Yo diría que lo mismo es cierto respecto del movimiento de los trabajadores en calidad de consumidores. Los boicots de consumidores han existido empíricamente por un largo tiempo, pero alcanzaron repercusión radical, comparable a la del giro copernicano, sólo cuando se posicionaron en el contexto de la teoría de la forma de valor vista como una transposición de la forma de valor relativa a la forma de valor equivalente. Del vendedor de fuerza de trabajo a la del comprador de mercancías; y más adelante en el contexto de la metamorfosis del capital. D-M-D'. Si no fuera por esta posición teórica, los actos de los consumidores o los actos civiles se verían subsumidos a la social democracia.

El movimiento de los consumidores en calidad de trabajadores es crucial; sin embargo, no lo es por el hecho de que el movimiento de los trabajadores esté en declive. La explotación del plusvalor acontece en un todo que es invisible. De ser así, la resistencia —los movimientos en contra de la explotación— debe también tener lugar dentro de la caja negra, es decir, en el dominio del proceso de circulación, el cual ni el capital, ni el Estado, pueden controlar. El concepto de "trabajadores en calidad de consumidores" resulta crucial para la lucha en la oscuridad. Este principio podría ser aplicado también a la historia pasada. ¡Imagina! Si esto hubiera intervenido en el conflicto entre el parlamentarismo y el leninismo a finales del siglo diecinueve, las cosas hubieran sido distintas. En contra del parlamentarismo propuesto por Bernstein y Kautsky, Rosa Luxemburgo y Lenin insistieron, célebremente, en una estrategia que estuviera centrada en la huelga general de los trabajadores. Y los anarcosindicalistas proponían lo mismo al respecto. Ningún bando fue capaz de parar las guerras imperialistas. Pero, permítaseme, aquí, un ánimo subjuntivo: supongamos que, en lugar de la política de la 'huelga generalizada' ejecutada arriesgando la vida de los trabajadores, los trabajadores, unidos internacionalmente, hubieran llevado a cabo un 'boicot general', una campaña que rechazara comprar productos fundamentales para el capitalismo (sin importar su origen), bajo el mando de la Segunda Internacional, y al mismo tiempo hubieran trabajado en condiciones normales, los Estados y los capitales se habrían hallado impotentes frente a esto y al mismo tiempo habría sido sumamente perjudicial para el capital.

Este movimiento no requiere una conciencia de clase fuerte y forjada que siempre esté 'dispuesta a sacrificarse'. Desde el principio, organizaciones políticas como ésta, que exigen el sacrificio de otros, no son más que aquello que genera poder para el Estado. Al resumir los movimientos marxistas

desde el siglo diecinueve, uno debe concluir que sus fracasos más severos se debieron a la ignorancia respecto de la economía capitalista y del Estado. Sólo en la medida en que se aprenda de esto, es que será posible conceptualizar un nuevo movimiento asociacionista trasnacional.

El movimiento de auto-reproducción del capital nunca terminará por sí mismo; continuará, sin importar cuántas crisis traiga consigo. Entonces, ¿de qué manera podemos pararlo? Yo propongo la idea de que combinar los dos esfuerzos. El primero es crear una forma de producción y de consumo que exista fuera del circuito D-M-D' —la cooperativa de productores/consumidores. En esta "asociación de productores libres e iguales", no hay trabajo asalariado (la mercancía fuerza de trabajo). Con el fin de que logremos que esta entidad crezca y se expanda, sería necesario establecer un sistema financiero (o un sistema de pago/liquidación) basado en una moneda que no se convierta en capital, es decir, que no involucre el interés. Ésta la tarea más importante.

El capital de Marx es, en esencia, un escrutinio del capital, es decir, del dinero que característicamente se transforma en capital. La sociedad capitalista está constantemente siendo organizada y reorganizada por medio del dinero que se automultiplica. La tarea de Marx fue elucidar el enigma del dinero. Pero ¿qué tipo de medida en contra puede salir de este escrutinio? Tanto Engels como Lenin pensaron que el capitalismo podría ser abolido por la regulación del Estado y por una economía planificada. No obstante, esto provoca que sea ineludible la abolición de la economía de mercado, en la que los individuos pueden intercambiar libremente, y finalmente provocaría la abolición de la libertad misma. Esta idea se derivó de la teoría del trabajo de los economistas clásicos, y ha sido inexorablemente incapaz de ir más allá de la ley del valor inherente a la economía capitalista. Esto a lo sumo puede trazar la idea de una sociedad en la que los individuos pueden obtener aquello por lo que han trabajado; pero esto, por ningún motivo, lleva al comunismo, en el cual los individuos pueden obtener lo que necesitan. Ninguno de ellos vio la fase problemática propia del dinero. El dinero no es simplemente el índice del valor, sino también una fuerza mediadora que organiza el intercambio y regula la relación de valor de todos los productos. Por lo tanto, el dinero existe como el órgano de la estructura que relaciona a todas las mercancías, es decir, la apercepción trascendental X. Esto, en la operación del mercado real, está hipostasiado; por eso acontece el fetichismo del dinero o el movimiento del capital en tanto que la auto-multiplicación del dinero. Y los economistas burgueses abogan por la superioridad de la economía del mercado, ocultando

el hecho de que no es más que el movimiento autotélico del capital. Sin embargo, para este objetivo, la economía mercantil del dinero en cuanto tal no debe ser abandonada ingenuamente. Tampoco existe ninguna esperanza en el acuerdo mutuo por una democracia social: el consentimiento de un mercado controlado por el Estado. Todas estas posturas intentan neutralizar al dinero, pero no buscan superarlo.

El momento fundamental que uno puede extraer de *El capital* es la siguiente antinomia: el dinero debe existir, el dinero no debe existir. Abolir (o superar) el dinero equivale a crear una moneda que cumpla estas condiciones conflictivas. Marx no dijo nada con respecto a una forma de dinero que funcione como una solución. Todo lo que hizo fue criticar la idea de Proudhon sobre el dinero-trabajo y el banco de intercambio. La idea de Proudhon, también, estaba basada en la teoría del valor-trabajo; se propuso crear una moneda que valorizara claramente el tiempo de trabajo. Aquí existía un punto ciego: el valor-trabajo está condicionado por el intercambio social por medio del dinero; se forma como valor sólo después del intercambio. Es decir, el tiempo de trabajo social en tanto que substancia del valor se forma por medio del dinero, el cual, por lo tanto, no puede remplazar al dinero. El dinero trabajo implícitamente depende de la economía monetaria existente; y aunque ésta intente enfrentarse al sistema, lo más que podría hacer es intercambiar con el dinero existente por la diferencia en el mercado de valor. Es extremadamente difícil superar al dinero; el decir esto, sin embargo, no implica que Marx haya renunciado a la posibilidad de una moneda que no se transforme en el capital.

Teniendo en mente la antinomia, el ejemplo más interesante para mí es el LETS (sistema de cambio local),[4] conceptualizado y puesto en práctica por Michael Linton desde 1982.[361] Es un sistema multifacético de liquidación, en el que los participantes tienen sus propias cuentas, registran su riqueza y los servicios que pueden ofrecer en el catálogo, y llevan a cabo intercambios libremente, y los resultados se quedan registrados en sus cuentas. Frente a la moneda del Estado central, la moneda LETS es emitida cada vez por aquellos que recibirán bienes o servicios de otros participantes. Y está organizada de tal forma que la suma total de las ganancias y de las pérdidas de todos es equivalente a cero. En este sistema simple —el cual debiera desarrollarse

4 Teniendo en mente la antinomia, el ejemplo más interesante para mi es el LETS (sistema de cambio local).

técnicamente en el futuro todavía más— existe un clave para resolver la antinomia del dinero.

Cuando uno compara el intercambio de ayuda mutua en las comunidades tradicionales y el de la economía mercantil capitalista, la naturaleza de LETS resulta evidente. Por un lado, se asemeja al sistema de ayuda mutua puesto que no impone un precio alto con interés, pero, por otro lado, se acerca al mercado porque el intercambio puede darse entre aquellos que están mutuamente alejados o que son extraños. En oposición a la economía capitalista, en LETS, el dinero no se transforma en capital; lo cual no se debe solamente a que no haya interés, sino a que está basado en un principio de suma cero (el principio de compensación de las ganancias y de los gastos en una suma total). Está organizado de tal modo que, aunque el intercambio se da activamente, no tiene como resultado al 'dinero'. Por lo tanto, es posible considerar que la antinomia —el dinero debe existir y el dinero no debe existir— está solucionada. Hablando en el contexto de la teoría de la forma de valor de Marx, la moneda de LETS es un equivalente general, la cual, sin embargo, sólo conecta todos los bienes y servicios y no se transforma en una pulsión autónoma y autotélica. El fetiche del dinero no podría acontecer aquí. En el dominio de LETS, no sólo no tiene sentido acumular el dinero como una potencia de intercambio, tampoco existe la necesidad de preocuparse por el incremento o por las pérdidas. Si bien el sistema de relaciones de valor entre los bienes y los servicios está organizado por la moneda de LETS, éste no podría transformase en una moneda incondicionalmente conmensurable como sí ocurre con las monedas estatales. Finalmente, en la moneda de LETS, el valor-trabajo en tanto que "la esencia común" no estaría establecida ex post facto.[362]

Y lo que es más importante, LETS concuerda totalmente con los principios de asociación. No es simplemente un sistema económico, sino ético. Es una asociación ético-económica. Si bien la ayuda mutua en las comunidades tradicionales obliga a la fidelidad de los individuos, y la economía de mercado obliga a que los individuos pertenezcan a las comunidades (Estados) de monedas, el contrato social de LETS es precisamente la "asociación" que soñó Proudhon. Los individuos pueden salirse de un sistema LETS determinado en cualquier momento y/o pertenecer a otros LETS en cualquier momento. A diferencia de las monedas de Estado, las monedas de LETS lo son realmente, son plurales y existen como una multiplicidad. Más importante aún, a diferencia de otras monedas locales, LETS ofrece a cada participante el derecho de emitir su propia moneda (sólo por el acto de registrar/grabar

su propia cuenta). Si uno de los aspectos de la soberanía del Estado consiste en el poder de emitir la moneda, es posible decir que LETS le ofrece de verdad la soberanía a las multitudes, trascendiendo la engañosa consigna: "la soberanía reside en los pueblos". De modo que LETS no es más que otra moneda local: en sentido escrito, la problemática a la que se refiere supera lo económico en un sentido limitado. Como lo he dicho, el capital, el Estado y la nación se fundamentan cada uno sobre su propio principio de intercambio, lo cual es finalmente *económico* en un sentido amplio. Por lo tanto, solamente con la asociación basada en LETS como un nuevo principio de intercambio será posible remplazar la trinidad.

El último aspecto de LETS es que está formado en el proceso de *circulación*, donde los consumidores sustentan la iniciativa. Si bien las cooperativas de productores y consumidores convencionales rápidamente son conducidas a una competencia sin esperanza con las empresas plenamente capitalistas, LETS es capaz de fomentar una subjetividad libre y autónoma para los consumidores-en-calidad de trabajadores. Sólo cuando LETS y el sistema financiero basado sobre éste se haya expandido, podrán existir las cooperativas autónomas de consumidores y productores. Pero, en términos estratégicos, una práctica extracapitalista no puede poner fin al movimiento autorreplicante del capital. Permanecería tan parcial y tan complementaria de la economía de mercado, sin importar qué tan popular resulte. Por esta razón, se requiere no sólo una práctica extracapitalista, sino también se requiere una lucha dentro de la economía capitalista. Entonces, ¿dónde pueden interactuar? No es necesario decir que es en una posición transcrítica en la que los trabajadores se presenten como consumidores, es decir, en el frente de la *circulación*.

En el movimiento del capital D-M-D', hay dos momentos críticos: comprar la mercancía fuerza de trabajo y vender productos a los trabajadores. El fracaso de cualquiera de estos momentos incapacita al capital para alcanzar el plusvalor. En otras palabras, no logra transformarse en capital. Es decir, es en esos dos momentos en los que se puede contrarrestar al capital. El primer momento ha sido expresado por Antonio Negri como "¡No trabajen!" Lo cual realmente significa, en este contexto: "¡No vendan su mercancía fuerza de trabajo!" o "¡No trabajen como asalariados!" El segundo momento dice: "¡No compren productos capitalistas!" Los dos pueden ocurrir en el topos en el que los trabajadores pueden subjetivarse. Estos son los movimientos contrarios *internos*. Pero, para que los trabajadores/consumidores sean capaces de 'no trabajar' y de 'no comprar', debe existir una red de protección

que les permita trabajar y comprar para vivir. Esto sólo es una asociación como la de las cooperativas de productores y consumidores que está conformada por LETS. Por lo tanto, las cooperativas no capitalistas, así como la moneda local, apoyarían las luchas internas en la economía capitalista. El movimiento de boicot "no venda/no compre" dentro de la producción capitalista aceleraría la reorganización de las corporaciones capitalistas en entidades cooperativas. Por lo tanto, las luchas inmanentes y ex-scendentes del capitalismo pueden interactuar y conectarse sólo en el proceso de circulación, es decir, en el topos de los consumidores en calidad de trabajadores y de los trabajadores en calidad de consumidores. Este es el único lugar en el que existe un momento para que los individuos alcancen subjetividad. La asociación está estrictamente basada en la subjetividad de los individuos; y ésta sólo es posible teniendo como eje al proceso de circulación.

La aniquilación de la economía de mercado capitalista no es lo mismo que la aniquilación de la economía de mercado en su totalidad. Y la muerte de la política de Estado no equivale a la llegada del Estado anárquico. El pensador controversial Carl Schmitt hizo un profundo comentario sobre la muerte del Estado respecto a las cooperativas de los consumidores/productores. De acuerdo con él, enfatizó la dimensión autónoma del Estado y de la política, la idea de una Liga de las naciones nunca podrá desmembrar a los Estados; sólo resultaría en la hegemonía de un Estado fuerte o de un grupo de Estados. "Si un 'Estado mundial' llegara a abarcar a toda la tierra y a todos los hombres, no sería una unidad política, y llamarlo 'Estado' no sería más que una figura retórica 'vacía'. Si toda la humanidad y todo el mundo quedasen unidos sobre la base de una unidad únicamente económica y de tráfico… Y si, yendo más lejos, pretendiese llegar a formar también una unidad cultural, ideológica o más 'elevada en algún sentido, pero sin dejar de ser estrictamente apolítica, lo que sería en tal caso es una corporación de consumo y producción a la busca del punto de indiferencia entre las polaridades ética y económica. No conocería Estado, reino ni imperio, república ni monarquía, aristocracia ni democracia, ni protección ni obediencia; habría perdido carácter político".[363] En otras palabras, Schmitt también da a entender que no hay otro camino más que fomentar la asociación de cooperativas de consumidores/productores con el fin de superar al Estado. En esta situación, el Estado permanecería, pero no como una entidad política. Además, es posible sostener que la abolición de la economía capitalista no aboliría el dinero en sí mismo; la llegada de una red global de consumidores/

productores no sería una regresión hacia comunidades auto-suficientes y cerradas, sino a una economía de mercado abierta; y no sería como la economía de mercado que conocemos.

La acción en contra del Estado-nación capitalista debiera ser no-violenta *de pies a cabeza*. Pero aquí es necesario redefinir "no-violenta"; el sistema parlamentario —a diferencia de un levantamiento militar— ha sido siempre definido como una manera pacífica de cambiar al Estado político. Pero no es verdad que sea efectivamente pacífico. He argumentado que el parlamentarismo, también, anhela el poder estatal. De acuerdo con Marx Weber, el Estado equivale a la comunidad humana que exige una monopolización real de los medios de ejecutar la violencia física dentro de un dominio confinado. Ya sea por obligación o por acuerdo, la ejecución de la fuerza es violenta de pies a cabeza. Por lo tanto, podría decirse que todos aquéllos que están involucrados en la política están coqueteando con un poder demoniaco que acecha a la política.[364] En este sentido weberiano, la socialdemocracia no es pacífica en lo más mínimo, a pesar de que sea menos violenta. La socialdemocracia toma el poder de Estado recurriendo al voto mayoritario en el sistema parlamentario y pretende redistribuir la riqueza que se le extrae al capital (como impuesto) a los trabajadores. Siendo así (tal como es visto desde la postura del libertario radical Hayek), la diferencia entre Bernstein y Lenin no es tan amplia como parece. Los dos recurren al poder estatal, es decir, a la violencia. Uno es un estatista débil mientras que el otro es un fuerte estatista. Desde nuestra posición estratégica, ninguno busca la abolición de la mercancía fuerza de trabajo, es decir, el trabajo asalariado. Y la socialdemocracia es el último recurso para que el Estado-nación capitalista sobreviva.

Lo que hemos llamado la no-violencia está ejemplificado por la estrategia de Mahatma Gandhi. Pero no puede reducirse a la así llamada desobediencia civil. El principio de Mahatma Gandhi de la resistencia pacífica es bastante conocido, pero lo que es menos conocido son sus 'resistencias' para boicotear los productos ingleses y para fomentar las cooperativas de consumidores/productores.[365] Si no fuera por este fomento, el boicot no hubiera podido ser aquello que Gramsci llamó la guerra de posición. Si no fuera por la voluntad de las cooperativas no-capitalistas, el boicot sería un movimiento nacionalista que se preocupa sólo por la prosperidad de los capitales nacionales.

Karl Polanyi comparó el capitalismo (la economía de mercado) al cáncer. Naciendo en el intersticio entre las comunidades agrarias y los Estados feudales, el capitalismo invadió las células internas y transformó sus predispo-

siciones de acuerdo con su propia fisiología. Pero es aún parasitario. Siendo así, la red transnacional de los trabajadores en calidad de consumidores y de los consumidores en calidad de trabajadores es una cultura de las células anticancerígenas, por decirlo así. Con el fin de eliminarlo, el capital y el Estado tendrían que eliminar en primer lugar las condiciones por las cuales fueron producidos. Las acciones contrarias inmanentes y ex-scendentes que están basadas en el frente de la circulación son totalmente legales y pacíficas, por lo tanto, ningún Estado-nación capitalista puede entrometerse.

De acuerdo con mi lectura, *El capital* de Marx ofrece un terreno lógico para la creación de esta cultura. Es decir, la relación asimétrica inherente a la forma de valor (entre el dinero y la mercancía) es la que produce al capital, mientras que aquí es donde se puede aprehender el momento transposicional que aniquila al capital. La tarea de la transcrítica es utilizarlo de la manera más efectiva.

Finalmente, debemos cuestionar qué condiciones son necesarias para que las acciones contrarias realmente funcionen como células anticancerígenas. La idea de una usurpación o de un derrocamiento del Estado siempre provoca que el acto en sí mismo se vuelva similar al Estado. En otras palabras, el movimiento siempre se vuelve una organización centrista y jerárquica. No sólo el bolchevismo sino también el bakunismo lo fueron. El camino de un movimiento tal es evidente: o bien es abatido por el Estado o, después de la victoria, se transforma en el Estado (y de ahí pretende que el Estado perdure). Pero, por otro lado, incluso si se destruye el Estado y le se le da la bienvenida al desorden absoluto, como lo vislumbran ciertos anarquistas, el Estado resurgiría, a la inversa, de una manera mucho más contundente.

Entretanto, la estrategia de la socialdemocracia —transformar a la sociedad interviniendo en el poder del Estado por medio del parlamento— es bien acogida por el Estado. Esto forma parte del aparato estatal contemporáneo. En cambio, un movimiento contrario al Estado-nación capitalista gradualmente construiría una asociación como un principio de intercambio, una alternativa al Estado nación capitalista, y una asociación de aquellas asociaciones. Este movimiento debiera por sí mismo ser la encarnación de este objetivo. La asociación no es lo que se realiza después de tomar al poder del Estado, sino que debe remplazar al Estado por completo.

Superar al Estado equivale a formar un *determinado* Estado (léase un Estado social). En este sentido, debe asemejarse al Estado en un aspecto. Es decir, debe tener un *cierto* centro. Si no es así, no podría organizar una aso-

ciación de asociaciones, y sólo sería un movimiento menor que resistiría sólo parcialmente en el interior del Estado-nación capitalista, o bien sólo sería un mero movimiento estético. Desde el colapso de la Unión Soviética en los años noventa, ha habido una tendencia amplia hacia las resistencias parciales. Ya después de 1968, la idea de movimientos revolucionarios liderados por un partido central ha sido radicalmente cuestionado. Lo cual tuvo como resultado una multitud de movimientos menores: étnicos, feministas, lesbianos, gays, consumistas, ambientales: aquéllos que han sido considerados movimientos secundarios por el movimiento del trabajo central. Immanuel Wallerstein los llamó "movimientos antisistémicos". Nosotros podríamos llamarlos movimientos "moleculares" con el fin de distinguirlos frente a la organización "molar" centrista, siguiendo a Deleuze y Guattari. En mi opinión, estos movimientos señalan en esencia un regreso al anarquismo y, a su vez, han subsumido la problemática supuesta en el anarquismo. Es decir, son demasiados precavidos frente a la centralización, y han permanecidos divididos y diseminados, pero finalmente están subsumidos al partido socialdemócrata. A principios de la década de 1980, Frederic Jameson ya lo había señalado. Si bien apreció la importancia de esta tendencia, a su vez sostuvo que en los Estados Unidos es necesaria la tendencia opuesta.

> Debemos añadir un último comentario sobre la resonancia política codificada de este debate, el cual ha sido comúnmente interpretado por los críticos de la "totalización" como un ataque a una ideología monolítica o totalitaria. Un "análisis ideológico" inmediato podría yuxtaponerse provechosamente a una lectura social del debate, como un índice simbólico de las distintas situaciones que ha afrontado la izquierda en los contextos estructuralmente diferentes nacionales en Francia o en los Estados Unidos. La crítica de la totalización en Francia va junto con un llamado a la política apartidista "molecular", no global, o local; y este repudio de las formas tradicionales de acción de clase o partido evidentemente reflejan el peso histórico de la centralización francesa (en el trabajo tanto en la instituciones como en las fuerzas que se les oponen), así como el surgimiento tardío de lo que de un modo muy flojo podría llamarse el movimiento "contracultural", con el quiebre del aparato de la vieja familia unicelular y la proliferación de los subgrupos y los estilos de vida "alternativos". En los Estados Unidos, por otro lado, precisamente la intensidad de la fragmentación social del último tipo es la que ha hecho difícil la unificación de la izquierda o las fuerzas "antisistémicas" de una manera organizacional durable y efectiva.

> Los grupos étnicos, los movimientos vecinales, el feminismo, la variedad de grupos de estilo de vidas alternativos o "contraculturales", la disidencia del trabajo ranqueado y archivado, los movimientos estudiantiles, los movimientos de un solo problema —todos, en los Estados Unidos—, parecen proyectar demandas y estrategias que, en teoría, son incompatibles entre sí e imposibles de coordinar dentro de una base política y práctica. La forma privilegiada con la cual la izquierda americana pueda desarrollarse, hoy en día, debe, por lo tanto, necesariamente ser la de una alianza de las políticas; y una política tal debe ser estrictamente el equivalente práctico del concepto de totalización en el nivel teórico. En la práctica, entonces, el ataque al concepto de la "totalidad" en el esquema norteamericano significa el socavamiento y el repudio de la única perspectiva realista en la cual una izquierda genuina podría surgir en este país. Por lo tanto, hay un problema real sobre la importación y la traducción de las polémicas teóricas, las cuales tienen un contenido semántico bastante diferente dentro de una situación nacional de la cual se originaron, como en Francia, donde una variedad de movimientos nacientes de regiones autónomas, de la liberación de la mujer y de las organizaciones de barrios son percibidas como siendo reprimidas, o al menos, entorpecidas al desarrollarse por las perspectivas globales o "molares" de los partidos masivos de izquierda tradicionales.[366]

En contraposición a la teoría de la totalidad de Lukács, éste es un reconocimiento transcrítico. Y la tendencia comentada por Jameson aquí no está limitada sólo a los Estados Unidos de América. En el clima posterior a los años noventa, ha ocurrido lo mismo alrededor del mundo. Movimientos antisistémicos están floreciendo en los Estados del capitalismo avanzado. Pero, al estar demasiado preocupados por la totalización y por el sistema representativo, estos movimientos están aislados los unos de los otros. La razón es clara: están agrupados respectivamente bajo marcos temáticos individuales: el feminismo, la homosexualidad, la etnicidad, los asuntos ambientales y así sucesivamente. La importancia de estos movimientos descansa en el hecho de que retoman la dimensión existencial, la cual no puede ser reducida a los movimientos previos centrados en la relación de producción y/o de clase. Pero mi punto es, los individuos viven en dimensiones donde las relaciones sociales son plurales. Por lo tanto, los movimientos que están fundados sobre una identidad uni-dimensional se enfrentan con conflictos internos debido al regreso de las diferencias en las dimensiones que han sido puestas entre paréntesis.[367] Por ejemplo, como lo he mencionado, los movimientos

consumistas se oponen a los movimientos del trabajo en muchas regiones. Pero entonces, de nuevo, es muy factible que la socialdemocracia subsuma los movimientos moleculares, mutuamente aislados. En consecuencia, los movimientos que rechazan la centralización y la representación tienen sólo dos opciones: estar representados por un partido que participa en el poder de Estado o permanecer en un nivel local. La elección es o bien subsumirse al Estado-nación capitalista o permanecer fragmentado e intacto.

El punto de partida de la acción contraria está en cada individuo. Pero éste no es un individuo abstracto, sino un individuo que está posicionado en el nexo de las relaciones sociales. Cada individuo vive en múltiples dimensiones. Por lo tanto, la acción contraria debiera organizar sistemas de semi-entramados que sintetizan holgadamente la multidimensionalidad, reconociendo la independencia de cada dimensión y, por lo tanto, reconociendo la pertenencia de un individuo a las multidimensiones.[368] La asociación de asociaciones está lejos de ser una organización jerárquica, pero sin un centro, permanecería, al mismo tiempo, aislada, diseminada y conflictiva. Entonces se necesita un centro, pero el centro debe existir como una función, tal como la apercepción trascendental X y no de un modo sustancial. La asociación de asociaciones debe estar equipada con un mecanismo que evite la cosificación de un centro sustancial. En términos concretos, las asociaciones deben unirse en un comité central constituido por una representación de cada dimensión. En tal caso, no sólo el voto normal sino también la lotería debe introducirse en el estadio final. De este modo, la organización con y sin un centro puede realizarse. Es evidente que si el movimiento en contra del capital y del Estado no encarna por sí mismo los principios que lo trascienden, no hay manera para éste de superarlos en el futuro.[369]

Para concluir, hago hincapié en que los dos tipos de lucha —la inmanente y la ex-scendente— en contra del capital y del Estado pueden unirse sólo en el proceso de circulación, es decir, en el lugar donde los trabajadores se presentan como consumidores en masa. Sólo aquí se halla el momento en el que los individuos se transforman en sujetos. La asociación es, finalmente, la forma fundada en la subjetividad de los individuos. En la organización de una estructura semi-entramada que describí anteriormente, la relación social multidimensional que trasciende la voluntad individual y las condiciones de los seres individuales nunca es abstraída.[370]

Notas

Prefacio

1 Immanuel Kant, *Fundamentación de la crítica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente (Madrid: Austral, 1967), p. 84.
2 Véase Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, traducción de Julián Besteiro (Buenos Aires: Aguilar, 1980), p. 45. Kant dice: "Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático."
3 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, [1781/1787], traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), p. 5, A VIII.
4 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 28, BXXX.
5 Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana,* traducción de Wenceslao Roces (México: Ediciones de Cultura Popular, 1977), p. 37.
6 Karl Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, traducción de Wenceslao Roces (México: Grijalbo, 1959), p. 10.

Introducción

1 Kant, Immanuel. *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, traducción, introducción y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera. (Madrid: Alianza Editorial, 1987), p. 72.
2 Karl Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, traducción de Wenceslao Roces (México: Grijalbo, 1959), p. 3.
3 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol.1/TI, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2011), p. 87.
4 Karl Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 20.
5 Véase Kozo Uno, Principles of Political Economy, trans. Thomas T. Sekine (Atlantic Highlands: NJ Humanities Press, 1980).
6 Véase, Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, traducción de Eduardo L. Suárez (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).
7 Karl Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", p. 3.
8 Karl Marx, *El Capital,* Vol.1/TI, p. 107.
9 Karl Marx, *La guerra civil en Francia*, traducción de I. M. L (Madrid: Editorial Ricardo Aguilera, Colección Orbe 9, 1976), p. 71.
10 Ver Karl Marx, *El capital*, *crítica de la economía política*, vol. 7/TIII, trad. de León Mames (México: Siglo XXI, 2011), p. 562.
11 Karl Marx, *Crítica al programa de Gotha* (Madrid: Ricardo Aguilera Editor, Versión del Instituto del Marxismo-Leninismo, 1971), p. 35.
12 Karl Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 8.
13 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la economía política (Grundrisse)*, trad. de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 1973), p. 374.
14 "Ex-scender" ("Ex-scendent") es una composición derivada de la traducción del término japonés *cho- shutsu*, que significa "salir y trascender".

15 Véase Karl Polanyi, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, traducción de Eduardo L. Suárez (México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

1. El giro copernicano

16 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), pp. 477-478, A495/B523.

17 Thomas Kuhn, *La revolución copernicana; la astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, trad. de Domènec Bergadá (Barcelona: Ariel, 1978), p. 27.

18 Carl Gustav Jung, *Símbolos de transformación*, supervisión y notas de Enrique Butelman (Barcelona: Paidós, 1998), pp. 28-29.La frase entre corchetes fue traducida del texto alemán original por Geoffe Waite para enfatizar la falta de matiz en la traducción al inglés, que tiene el sentido de lograr externalizar una instancia de modo comparable al Giro Copernicano. (C. G. Jung, *Gesammelte Werke*, ed. Lully Jung-Merker and Elisabeth Rüf, vol.5: *Symbole der Wandlung, Analyse der Vorspiels zu eiener Schizophrenie* [Freiburg: Walter-Verlag, 1973], p. 23).

19 Véase Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun. 1972-1973*, trad. de Diana Rabinovich (Barcelona: Paidós, 1981), pp. 149-164.

20 Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica que haya de presentarse como ciencia,* trad. de Mario Caimi (Madrid: Istmo, 1999), p. 29.

21 Immanuel Kant, "Introducción", en *Lógica: un manual de lecciones (Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant,* ed. de María de Jesús Vázquez Lobeiras (Madrid: Akal, 2000), pp. 83-84.

22 Immanuel Kant, "Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-66", en Ágora, 10 (Universidad de Santiago de Compostela, 1991), pp. 133-152.

23 Aprendí mucho de las atentas lecturas de Kant por parte de Yoshifumi Hamada. Yoshifumi Hamada, *Kant rinrigaku no Seiritsu* [*El establecimiento de la ética de Kant*] (Tokio: Keisho Shobo, 1981).

24 Immanuel Kant, *Crítica del Juicio* [1970], trad. de Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1977), p. 112. Traducción ligeramente modificada.

25 Kant, *Crítica del Juicio*, p. 115.

26 Kant, *Crítica del juicio*, p. 115.

27 Giambattista Vico, *Ciencia nueva,* introducción, trad. y notas de Rocío de la Villa (Madrid: Tecnos, 1995), p. 119.

28 Kant, *Crítica del juicio*, p. 215.

29 Véase Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (Barcelona: UNAM / Crítica, 1988), apartados 261-275.

30 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, [1781/1787], traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), p. 441, A444/B472-A445/B473.

31 Véase Hanna Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant,* trad. de Carmen Corral Santos (Barcelona: Paidós Ibérica, 2003).

32 Véase Jean François Lyotard, *El entusiasmo: Crítica kantiana de la historia,* trad. de Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 1987).

33 Véase Karl Popper, *La lógica de la investigación científica,* trad. de Víctor Sánchez de Zavala (Madrid: Tecnos, 2008).

34 Véase Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de Carlos Solís Santos (México: FCE, 2006), especialmente el cap.5 "La prioridad de los paradigmas."

35 Para el primer argumento de Paul Feyerabend a este propósito, véase: *Contra el método:*

Esquema de una teoría anarquista del conocimiento, trad. de Francisco Hernán (Barcelona: Ariel, 1989). Para un compendio de su crítica a Kuhn, véase: Paul Feyerabend, *Matando el tiempo. Autobiografía,* trad. de Fabián Chueca (Madrid: Debate, 1995).

36 Para la crítica de Popper a Kuhn a este respecto, véase: *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista,* trad. de Carlos Solís Santos (Madrid: Tecnos, 2007).

37 Otras respuestas literarias importantes sobre el temblor de Lisboa incluyen la representación de Goethe en el primer libro de *Dichtung und Wahrheit* [Poesía y Verdad, 1811-1835], la cual hace una crónica de su vida precisamente hasta 1755; en el cuento "Das Erdbeben in Chili" [El temblor en Chile, 1806] de Heinrich von Kleist, vuelve a montar "transnacionalmente" el significado del evento de Sudamérica.

38 Ver su carta, "An Fräulein Charlotte von Knobloch" en *Immanuel Kant's Werke,* vol. 9 (Berlín: Bruno Cassirer, 1922), pp. 34-39.

39 No es casualidad que la tesis de Kant acerca de la *visión* sea cercana a una de las definiciones básicas de Lacan de la paranoia psicótica. Lacan notó además que "el historial de la paranoia […] hizo su aparición, con un psiquiatra discípulo de Kant, a comienzo del siglo XIX"; específicamente, que "R. A. Vogel es generalmente reconocido por haber introducido el término en el uso moderno en 1764", *El seminario de Jacques Lacan*, *Libro 3: La psicosis, 1972.1973,* trad. de Jean-Luis Delmont Mauri y Diana Silvia Rabinovich (Buenos Aires: Paidós, 1981), p. 13.

40 Immanuel Kant, "Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", in Immanuel Kant's Werke, vol. 2, Bruno Cassirer, Berlín, 1992, pp. 363-364: "Daher verdenke ich es dem Leser keinesweges, wenn er, anstatt die Geisterseher vor Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt." Para una traducción parcial ver: *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, trad. de Pedro Chacón e Isidoro Reguera (Madrid: Alianza, 1987).

41 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 5, A VIII-A IX.

42 Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, p. 6-7, A X-A XI.

43 Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, p. 5, A VII.

44 Un libro escrito por el filósofo japonés, Megumi Sakabe, *Risei no Fuan* [La ansiedad de la razón] (Tokio: Keiso: Shobo, 1982) me ofreció el enfoque para aproximarme a la *Crítica de la Razón Pura* desde los *Sueños de un visionario*. En su libro, Sakabe sostiene que el dinamismo de la autocrítica (de la indecibilidad) en *Sueños de un visionario* se pierde en la *Critica*. Sin embargo, yo considero que tal dinamismo se utiliza por completo en el método trascendental ahí desarrollado.

45 Immanuel Kant, *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica,* p. 72.

46 Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de Francisco Penalver (Valencia: Pre-textos, 1993), pp. 136-138.

47 Véase Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759-1799,* ed. y trad. de Arnulf Zweig (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 67. En la carta escrita a Marcus Hertz (alrededor de Mayo 11, 1781), justo después de la publicación de la primera edición de la *Crítica del juicio*, Kant confesó que tenía un proyecto alternativo en mente. Es decir, él debió haber comenzado con "La antinomia de la razón pura", "que podría haberse hecho en coloridos ensayos y le habría dado al lector el deseo de llegar a las fuentes de la cosa en sí." En la versión publicada de Kant, la cosa-en-sí está explicada como si se fundamentase ontológicamente, cuando, de hecho, hubiera sido más apropiado que apareciera *escépticamente* por medio de una antinomia o de una dialéctica en sentido kantiano. Lo mismo es cierto respecto de la subjetividad trascendental.

48 Kant mismo se opuso a que se encuentren implicaciones místicas en la cosa-en-sí: "El idealismo consiste en la afirmación de que sólo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales

en verdad no les correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de éstos. Yo, al contrario, digo: Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismos nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia, admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros." *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. de Mario Caimi (Madrid: Istmo, 1999), p. 99. Por lo tanto, Kant reconoce que tanto el mundo como los otros yos no son nuestro producto; existen y devienen independientemente de nuestro ser; en otras palabras, somos seres-en-el mundo. Utiliza la cosa-en-sí para hacer hincapié en la pasividad del sujeto. Como lo he argumentado previamente respecto del giro marxiano, un materialismo apropiado que no sea ni racionalista ni empirista puede existir sólo a partir de esta posición.

49 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 708, A 825/826 B 853/854.

2. La problemática del juicio sintético

50 Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* [1783], trad. de Mario Caimi (Buenos Aires: Charcas, 1984), pp. 31-32.

51 Véase Gottfried Martin, *Immanuel Kant-Ontologie und Wissenschaftstheorie* (Cologne: Kölner Universitätsverlag, 1960). Hay traducción al inglés: *Kant's metaphysics and theory of science,* trad. de P. G. Lucas (Connecticut, Greenwood, Westport, 1960).

52 En este sentido, véase el comentario de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*: "Pero allí donde el público opina que argüidores sutiles se ocupan nada menos que de hacer tambalear los cimientos del bienestar público, allí no sólo parece sensato, sino también permitido, y aun honroso, ir en ayuda de la buena causa, aunque sea con fundamentos sólo aparentes, antes que dejarles a los presuntos oponentes de ella aun tan sólo la ventaja de rebajar nuestro tono a la moderación de una mera convicción práctica, y de obligarnos a admitir la carencia de certeza especulativa y apodíctica. Y sin embargo yo tendría que pensar que no hay en el mundo nada que sea menos compatible con la intención de defender una buena causa, que la insidia, la simulación y el engaño." Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, [1781/1787], traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), pp. 654-655, A749-750 B777-778.

53 "Por ello infiero: primero, que las sustancias en el universo existente del cual formamos parte tienen fuerzas esenciales, de forma que sus acciones se propagan en asociación recíproca en proporción inversa al cuadrado de las distancias; segundo, que el todo resultante tiene en virtud de esa ley la propiedad de la tridimensionalidad; tercero, que esta ley es arbitraria y que Dios hubiera podido elegir otra, por ejemplo, la proporción inversa del cubo de las distancias; cuarto, por último, que de otra ley se habría derivado una extensión de otras propiedades y dimensiones. Una ciencia de todas estas posibles clases de espacios sería con toda seguridad la más alta geometría abordable por un entendimiento finito. La imposibilidad que percibimos en nosotros mismos para figurarnos un espacio de más de tres dimensiones, me parece estribar en que nuestra alma recibe igualmente las impresiones externas según la ley de la doble relación inversa de las distancias, y en que su naturaleza misma está hecha de modo que no sólo sufre , sino que actúa fuera de sí de esta manera", Immanuel Kant, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas,* trad. de Juan Arana Cañedo-Aegüelles (Berna: Peter Lang, 1988), pp. 35-36.

54 Bertrand Russell, *Misticismo y lógica y otros ensayos*, trad. de Santiago Jordan (Barcelona: Edhasa, 2001), p. 137.

55 "Wenn wir von hier aus Kants Erklärungen über den konstruktiven Charakter der Mathematik zu verstehen versuchen, dann sind wir uns darüber klar, daß wir Sachverhalte benutzen, die Kant in dieser präzisen Weise noch nicht gekannt hat. Eine solche Erklärung Kants von unseren heutigen Einsichten heraus scheint uns aber möglich zu sein, weil die Intuitionisten selbst diesen Zusammenhang mit den kantischen Ansätgen bejahen. Dann bedeutet also die kantische These vom anschaulichen Charakter der Mathematik die Einschränkung der Mathematik aufsolche Gegenstände, die konstruierbar sind.

"Von hier aus läßt sich auch die Stellung Kants zur euklidischen Geometrie deutlich machen. Wir sagten schon, daß auch viele Kantianer die Möglichkeit der nichteuklidischen Geometrie lebhaft bestritten haben. Sicherlich hat dieser Protest eine gewisse Begründung in den Aufstellungen Kants gehabt, aber die Dinge liegen weit schwieriger, als man zunächst angenommen hat. Sie werden noch dadurch erschwert, daß Kant—ebenso wie später Gauss—es vermieden hat, von nichteuklidischen Geometrien zu reden, und wenn wir die Kämpfe betrachten, die Einführung der nichteuklidischen Geometrien entfacht hat, dann müssen wir wohl sagen, daß Kant mit gutem Recht vorsichtig gewesen ist. Es kann aber kein Zweifel sein, daß Kant sich darüber klar gewewen ist, daß auch in der Geometrie das logisch Mögliche über den Bereich der euklidischen Geometrie weit hinausgeht. Aber Kant hielt—wenn auch vermutlich irrtümlicherweise—an einer These fest. Was über die euklidische Geometrie hinausgeht, ist zwar logisch möglich, es ist aber nicht konstruierbar, das heißt, es ist nicht anschaulich konstruierbar, und dies heißt nun wiederum für Kant, es existiert mathematisch nicht, es ist ein bloßes Gedankending. Nur die euklidische Geometrie existiert in Mathematischen Sinne, während alle nicht-euklidischen Geometrien bloße Gedankendinge sind" (Martin, *Immanuel Kant—Ontologie und Wissenschaftstheorie*, p. 32).

La versión en inglés dice: "If we try to understand Kant's explanation of the constructive character of mathematics from this point of view, we are of course making use of things which Kant did not yet know in this precise way. It seems to me that we can use our present knowledge to explain Kant because the intuitionist themselves affirm their connection with Kant. Thus the kantian thesis that mathematics is intuitive in character means that mathematics is limited to objects which can be constructed.

"We are now in a position to clarify Kant's own attitude to Euclidean geometry. As we have already said, many kantians have vigorously disputed the possibility of non-Euclidean geometry. This protest certainly has some ground in statements said by Kant, but the question is much more difficult than was at first assumed. It is made even more difficult by the fact that Kant —like Gauss later— avoided talking about non-Euclidean geometry, and in view of the conflicts that were kindled by the introduction of non-Euclidian geometries, we have to say that Kant was right to be careful. But there can be no doubt that it was clear to Kant that in geometry the field of what is logically possible extends far beyond that of Euclidean geometry. There was, however, one thesis to which Kant held firm —presumably in error. What goes beyond Euclidean geometry may be logically possible, but it cannot be constructed, that is to say, cannot be constructed in intuition, and this in turn means for Kant that it does not exist mathematically." *Kant's metaphysics and theory of science,* trad. de P. G. Lucas (Connecticut, Greenwood, Westport, 1960), p. 23.

56 Los teoremas de incompletud de Gödel se conocen bien, y los he tratado extensivamente en *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money,* trans. Sabu Kohso (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995).

57 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, edición de G. Henrik von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe, vers. española de Isidoro Reguera (Madrid: Alianza, 1987), p. 324.

58 En *Architecture as Metaphor,* señalé que el método de Gödel prefigura la llamada deconstrucción, y que Wittgenstein ejemplifica una orientación relacionada, pero también fundamentalmente diferente.
59 Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática,* pp. 145-146.
60 Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática,* p. 117.
61 Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, p.118.
62 Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, p.143.
63 Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, p.145.
64 Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, p. 74.
65 Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, p. 74.
66 Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, p. 145.
67 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* [1945], trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (Barcelona / México: Crítica / Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988), p. 87.
68 Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p.87.
69 Platón, *Menón*, en *Diálogos*; II, trad. de F. J. Olivieri (Madrid: Gredos, 1983), 82e, p.304.
70 Véase Nicholas Rescher, *Dialectics: A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge* (Albany: SUNY press, 1977).
71 Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p. 35.
72 Saul Kripke, *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*, trad. de Alejandro Tomasini Bassols (México: UNAM / IIF, 1989), p. 18. Ver mi libro *Architecture as Metaphor* para una discusión más detallada.
73 Ludwing Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid: Alianza, 2003), p. 132.
74 Véase Allan Janik, *La Viena de Wittgenstein* (Madrid: Taurus, 1983), p. 151.
75 Platón, *Menón*, en *Diálogos*, II, 82a, p. 302.
76 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. de Amado Alonso (Madrid: Alianza / Losada, 1987), p. 151.
77 Roman Jakobson, "Seis lecciones sobre el sonido y el sentido", en *Obras selectas I*, trad. de José L. Melena, Genaro Costas, Valentín Díez (Madrid: Gredos, 1988), p. 425.
78 R. Jakobson y J. Lotz, "Notes on the French Phonemic Pattern", en Roman Jakobson, *Selected Writings,* vol. 1: *Phonological Studies,* 2da. Edición (Paris: Gallimard, 1951), p. 872.
79 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón (Barcelona: Paidós, 1987), p. 77.
80 Traducido al árabe, *sunya* se volvió *sifr*, lo cual significó al mismo tiempo 'cero' y 'signo' o 'símbolo', así como la palabra inglesa 'cipher'. Y una posible contribución al origen del símbolo matemático 'o' es la primera letra de la palabra griega '*ouden*', que significa 'nada'.
81 Gilles Deleuze, "¿Cómo reconocer el estructuralismo?", en *La isla desierta y otros textos: Textos y entrevistas, 1953-1974,* trad. de José Luis Pardo (Valencia: Pre-textos, 2005), p. 228.

3. Transcrítica

82 René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, ed. y trad. de Manuel García Morente (Madrid: Espasa Calpe, 2007), p. 51; pt. 2, sec. 4.
83 Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas,* p. 62; pt. 3, sec. 6.
84 Ludwig Wittgenstein escribió: "La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental". *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid: Alianza, 2003), p. 121. El término "trascendental" comúnmente se toma como sinónimo de *a priori*. Pero, de acuerdo con mi lectura, lo que Wittgenstein

llama "lógica" es el acto de hacer un escrutinio de la forma del lenguaje que capta el mundo en el que estamos.

85 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, trad. de J. Almela (México, Siglo XXI, 2004), p. 39.

86 Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas,* p. 46; pt. 1, sec. 15.

87 Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, trad. de Noelia Bastard (Barcelona: Paidós, 1992), p. 19.

88 Michel Serrès, *Hermes I, La comunicación*, trad. de Roxana Páez (Barcelona: Anthropos, 1996), p. 36: "Y entonces, dado un contenido cultural —Dios, mesa o w. c.—, un análisis es estructural (y sólo estructural) sólo cuando aparece ese contenido como modelo en el sentido precisado más arriba. Es decir, cuando puede aislar un conjunto formal de elementos y de relaciones, sobre el que es posible razonar sin apelar a la significación del contenido dado".

89 René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, p. 131.

90 Descartes, *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*, p. 65; pt. 4, sec. 1

91 Véase, Baruch Spinoza, "Los principios de la filosofía de Descartes", en *Obras completas de Spinoza: Ética y tratados menores,* trad. de Juan B. Bergua (Madrid: Ibéricas, 1966), p. 397. Y *Ética*, trad. de Oscar Cohan (México: Fondo de Cultura Económica, 1958), p. 448.

92 Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), p. 37.

93 Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 82.

94 Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 84.

95 Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona: Crítica, 1991), p. 189.

96 Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, p. 212.

97 Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p.178.

98 Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 161.

99 Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, p. 67; pt. 4, sec. 4.

100 David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, trad. de Vicente Viqueira (México: Porrúa, 2005), p. 228.

101 Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 228.

102 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), pp. 7-8 , A XII.

103 Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, trad. de Manuel García Morente (Madrid: Espasa Calpe, 1977), p. 75.

104 Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1971), p. 232.

105 Con frecuencia, Marx citó el término *intermundia* de Epicuro. Por ejemplo: "Verdaderos pueblos mercantiles sólo existían en los intermundos del orbe antiguo, cual los dioses de Epicuro..." Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol.1/T1, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2011), p. 97.

106 José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la Filosofía* (Madrid: Revista de Occidente, 1957), p. 184.

107 Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la Filosofía*, p. 185.

108 Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica* [1935/1953], trad. de Ángela Ackermann Pilári (Barcelona: Gedisa, 2001), p. 127.

109 Véase: Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 118-129.

110 Immanuel Kant, "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la Historia*, trad. de Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura económica, 1997), pp. 28-29.

111 Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece (Buenos Aires, Amorrortu, 2002), p. 22.

112 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica* [1812-1816], trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Las cuarenta, 2013), p. 777.
113 Georg Lukács, *Prolegómenos para una estética marxista (Sobre la categoría de la particularidad)*, trad. de Manuel Sacristán (Barcelona: Grijalbo, 1969), p. 167.
114 Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, trad. de Joaquín Poch Elío (Madrid: Tecnos, 1990), p. 66.
115 Kant dijo lo siguiente respecto del libro de Herder: "Es cierto que se trata de un ensayo audaz; pero, sin embargo, esa audacia es natural al impulso investigador de nuestra razón, la cual en nada se deshonra cuando fracasa. Pero, justamente por este motivo, desearíamos que nuestro ingenioso autor encontrara ante sí una firme base y que, al continuar su obra, impusiera algún freno al vivaz genio de que está dotado, de tal modo que la filosofía, cuyo cuidado consiste, más que en fomentar exuberantes retoños, en podarlos, le permita realizar su empresa; pero no mediante señales, sino con conceptos precisos; no por leyes medidas por el corazón, sino por las que se observan; no por medio de una alada imaginación, debida a la metafísica o al sentimiento, sino por una razón extendida en sus proyectos, pero cautelosa en su ejercicio." Immanuel Kant, "Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder", en *Filosofía de la historia*, trad. de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa (La plata: Terramar, 2004), p. 68. En esta crítica reservada, es evidente que Kant detectó en Herder la pretensión de una razón o de una metafísica.

Kant escribió acerca de Fichte lo siguiente: "Qué opinas del *Wissenschaftstehre* de Fichte? Me lo envió hace mucho tiempo, pero lo dejé de lado, me pareció muy grande y no quería interrumpir mi propio trabajo. Todo lo que sé es por la reseña de *Allgemaine Literaturzeitung*. Ahora no tengo ganas de revisarlo, pero la reseña (que muestra gran parcialidad del crítico hacia Fichte) me hace ver esto como una especie de fantasma que, cuando crees que lo has agarrado, descubres que no has agarrado, en absoluto, ningún objeto, sino sólo a ti mismo y, de hecho, sólo agarrras la mano que intenta agarrar al fantasma. La mera conciencia del sí mismo, de hecho, la mera forma de pensar, carente de contenido, implica una naturaleza de la reflexión sobre sí misma que no tiene nada sobre que reflexionar, nada sobre lo que pueda aplicarse. Y se supone que esto es una lógica trascendente. ¡Qué impresión tan maravillosa le hace esto al léctor! El título en sí suscita pocas expectativas de algo valioso —*Teoría de la ciencia*— pues cada investigación sistemática es una ciencia, y la 'teoría de la ciencia' sugiere una ciencia de la ciencia, lo que nos conduce a una regresión infinita. (Immanuel Kant to J. H. Tieftrunk, abril 5, 1798, en *Immanuel Kant-Philosophical Correspondence,* 1759-99, ed. And trans Arnulf Zweig [Chicago: University of Chicago Press, 1967], p. 250). Por lo tanto, Kant fue el primero en nombrar al 'yo' de Fichte —aquel que se reitera como un "espíritu" y como "hombre" en el Idealismo alemán— como un *fantasma*.
116 En una carta dirigida a Karl Marx, Engels, al criticar la tendencia idealista de Stirner, escribe: "Este egoísmo es tomado con un tono tal, es tan absurdo y a la vez tan autoconsciente, que no puede sostenerse ni siquiera por un instante en su unilateralidad, sino que debe inmediatamente transformarse en comunismo". Engels continúa: "Pero también debemos adoptar dicha verdad como existe en el principio. Y ciertamente es verdad que, en primer lugar, debemos acoger una causa como propia, una causa egoísta, antes de que seamos capaces de hacer cualquier cosa para impulsarla – y es así que, en este sentido, independientemente de cualquier aspiración material futura, nosotros también somos comunistas por egoísmo, y es por egoísmo que no queremos ser meros individuos, sino seres humanos. O, en otros términos, Stirner está en lo correcto cuando rechaza al 'hombre' de Feuerbach, o al menos, al 'hombre' de *Das Wesen des Christentums* (*La esencia del cristianismo*). Feuerbach deduce su 'hombre' a partir de Dios, es desde Dios que llega al 'hombre', y de este modo, este 'hom-

bre' está rodeado del halo teológico de la abstracción. El verdadero camino para llegar al 'hombre' es el contrario. Si no queremos, como Stirner, permanecer atascados en este punto, sino, más bien, continuar elevándonos hacia el 'hombre', nuestro punto de partida tendrá que ser el ego, lo empírico, el individuo de carne y hueso. El 'Hombre' siempre seguirá siendo un espectro en la medida en que su fundamento no sea el hombre empírico. En resumen, para que nuestros conceptos sean algo real, será necesario que nuestro punto de partida sea tanto el empirismo como el materialismo, y en particular nuestro 'hombre': debemos deducir lo general de lo particular, no desde sí mismo, o a la Hegel, de la nada." ("A Letter from Engels to Marx, 19 November 1844" en Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, varios traductores [Nueva York: Internationa Publishers, 1982], pp. 38:11-12 [la traducción es nuestra]) Pero es difícil pensar que la carta de Engels haya comprendido correctamente la cuestión planteada por Stirner. Al respecto, véase la sección 4.5.

117 Karl Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 90.

118 Ver: Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* [1849], trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero (Madrid: Trotta, 2008).

119 Véase, Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de Alfredo Eduardo (Barcelona: Sinnot / Paidós, 1991).

120 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* [1807], trad. de Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), p.66.

121 Hegel, *Fenomenología del espíritu,* p.70.

122 Ian Hacking, *Gengo wa Naze Tetsugaku-no-Mondai Ni Narunoka?* (Tokio: Keiso Shobo, 1989).

123 Hanna Arendt intentó establecer el proceso político del consenso público en la *Crítica del Juicio* de Kant. Entretanto, Kant no estaba en lo más mínimo satisfecho con la noción del sentido común que funciona dentro de los confines de lo regional e histórico. Para él, el juicio de gusto apela a una universalidad que los trasciende. En la medida en que un consenso público (sentido común) omite apelar a la universalidad, retrocede al interior de un asunto privado. Por otro lado, Habermas intentó reconceptualizar la razón kantiana como una razón dialógica (a saber, la intersubjetividad), pasando por alto la importancia de la cosa-en-sí de Kant. La intersubjetividad es otra subjetividad —más amplia—, y no la trasciende. Tal noción tiende a ignorar la otredad de los otros. Y tales limitantes de la teoría se revelan terriblemente en los actuales eventos del mundo.

LLo que es llamado consenso público entre pensadores como Arendt y Habermas, suele ser el consenso dentro de las comunidades, entre grupos específicos de personas que comparten un sentido común. Por ejemplo, Habermas se atreve a decir que su consenso no sería pertinente para mundos no-occidentales. Respaldó la participación alemana en los ataques aéreos a Kosovo, afirmando que estaban fundados en el consenso público. No era, ni siquiera, un consenso dentro de las Naciones Unidas, sino sólo de las naciones europeas. En este sentido, la comunidad europea, aunque trasciende la escala de los Estados-naciones convencionales, es otro súper-Estado que se considera "público" cuando es conveniente.

124 Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad*, trad. de Margarita M. Valdés (México: IIF / UNAM, 1995), p. 23.

125 Véase: Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* trad. de Carmen Artal (Barcelona: Anagrama, 2002), en especial, la sección "Crítica".

126 Al definir el modernismo, Clement Greenberg recurrió a Kant, llamándolo el primer crítico modernista. Véase: "La pintura moderna" [1960], en *La pintura moderna y otros ensayos*, ed. de Fèlix Fanés (Madrid: Siruela, 2006).

127 Para una detallada descripción sobre el efecto Kant/Duchamp en el arte y la estética contemporáneos, véase: Thierry de Duve, *Kant after Duchamp* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996).

128 En “Uses of Aesthetics-After Orientalism” (*Boundary 2*, Edward W. Said, vol. 25, número 2, verano de 1998) argumenté que la posición de los *intereses* no puede ser ignorada en la consideración de nuestras respuestas a varios asuntos. Albert O. Hirschman señala que la posición de los intereses llegó a superar a la de las pasiones en el siglo dieciocho; véase *Las pasiones y los intereses,* trad. de Eduardo L. Suárez (México: Fondo de Cultura Económica, 1978). Fue gracias a este giro que las tesis acerca de la pasión, las cuales habían florecido hasta el siglo diecisiete, desaparecieron en la era subsecuente. Esto fue, por su puesto, obra del mercantilismo de la sociedad civil. La economía de mercado pone entre paréntesis la variedad de valores de uso y, así, reduce todo al valor de cambio. El “desinterés” como una función clave en un contexto estético significa ciertamente el acto de poner entre paréntesis los intereses utilitaristas y económicos. Sin embargo, la función estética no impide que el valor estético se transfiera al valor mercantil. En este caso, el valor, de un modo perverso, crece hasta alcanzar una posición celestial desde donde contemplar las otras mercancías. De hecho, el culto al arte por las masas se dirige, a menudo, a la costosa mercancía celestial (o perversa) en sí misma. En su crítica del utilitarismo, Kant consideró que la felicidad era un asunto del afecto, el cual en realidad era un asunto de interés. Por ejemplo, el eudemonismo (o utilitarismo) es, en gran medida, lo que reduce la moralidad al interés. De ahí en adelante, la ética contemporánea, basada en el utilitarismo, se centró en esencia en la economía (entendiendo por economía, la economía neoclásica), porque su objetivo es saber cómo lograr, como dice Jeremy Bentham, “la mayor felicidad para el mayor número de personas”. En consecuencia, la función de la crítica de Kant al eudemonismo radica en obligarnos a afrontar a la moralidad directamente, poniendo, de nuevo, entre paréntesis el interés.

129 Lo que los formalistas rusos llamaron *ostranenie* o el “extrañamiento”, no era más que poner entre paréntesis los objetos familiares. Sin embargo, este tipo de operación no está limitada al arte.

130 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 441; A444/B472.

131 Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. de Dulce María Granja Castro (México: FCE/UAM/UNAM, 2005), p. 113.

132 Kant, *Crítica de la Razón Pura*, pp. 518-519; A554/B582-A555/B583.

133 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de José Mardomingo (Barcelona: Ariel, 1996), p. 173.

134 La crítica de la ética kantiana en tanto que subjetivista se ha extendido desde Hegel. Y Max Weber fue uno de estos críticos. En su artículo “La política como vocación” (1919), distingue la “ética de la responsabilidad” [*Verantwortungsethik*] de la “ética de la convicción” [*Gesinnungsethik*]. Las éticas de la convicción suponen una actitud para la cual la autoconvicción es esencial, y el fracaso de una acción se atribuye a otros o a situaciones que van más allá de nuestro control. Las éticas de la responsabilidad suponen una actitud en la que asumen la responsabilidad de los resultados de nuestras acciones. Weber comprendió la ética de Kant como una ética de la convicción, lo cual estaba fundado en una confusión. El punto seminal de Kant es que pensarnos como seres morales y actuar con base en esta convicción no significa que uno realmente sea un ser moral, de la misma forma en que $100 imaginarios no son lo mismo que un billete de $100. La moralidad de Kant existe en la actitud de atribuir todos los resultados de nuestras acciones a nosotros mismos, en lugar de atribuírselos a otros.

135 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* [1945], trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (Barcelona: Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1988), p. 203; apartado 202, sec. 81e.

136 Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 426; A426/B454.

137 Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 35.

138 Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* p. 189.
139 Karl Marx, *El capital,* Vol.1/TI, p. 8.
140 Parece como si en *El capital* la subjetividad que transforma la estructura económico-social del capitalismo a duras penas aparece. Pero, como lo detallaré en la conclusión de la parte II, Marx descubre el momento para derrocar la estructura jerárquica dentro *de sí misma.*
141 A pesar de que es una revolución intelectual destacable, el estructuralismo fue celebrado por quienes buscaron escapar a la cuestión de la subjetividad o a la de responsabilidad. Uno debiera prestar atención al hecho de que la mayor parte de sus seguidores aprovecharon la ocasión para atacar a Sartre. Pero, de hecho, la posición anterior de Sartre fue compartida por los estructuralistas. Sartre nunca afirmó, ingenua e incondicionalmente, la importancia del sujeto. Hizo hincapié en la libertad humana, es decir, el ser-en-sí, como negación del sujeto burgués hipostasiado. Postuló una determinación estructural en el lugar en el que las personas creen ser libres, con la condición de que insistiría en una determinación por medio de una elección original (o un cogito pre-reflexivo).

En *El ser y la nada*, Sartre sostuvo que todas las acciones de los seres humanos estaban destinadas a fallar y, entonces, después de la Segunda guerra mundial comenzó a abogar por un humanismo e intentó escribir una ética debido a su experiencia bajo la ocupación Nazi. Sartre reconoció que la única resistencia fue la del partido comunista y que él no merecía ser llamado un miembro de la Resistencia. Y más aún, abordó de frente los asuntos del pasado colonialista de Francia previos a la Segunda guerra mundial, asuntos que ignoraron otros intelectuales, incluso ciertos comunistas. En este sentido el estructuralismo anti-sartreano permite disolver la responsabilidad del pasado, engendrando el advenimiento de los *Nouveau Philosophes*, el grupo mediocre y auto-engañoso, un grupo orgulloso de la tradición francesa de la libertad y los derechos humanos.

142 Kant, *Crítica de la razón práctica,* pp. 42-43.
143 Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder,* trad. de Aníbal Froufe (Madrid: Edaf, 2000), p. 664.
144 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad,* trad. de Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2005), pp. 251-252.
145 Freud afrontó un caso en el que un niño, habiendo sido criado indulgentemente, desarrollaría un superego intenso o una fuerte concientización; trató de resolver este enigma asumiendo que el factor principal era la pulsión de la muerte. En otras palabras, postuló que lo que genera la concientización no es el otro severamente superior (o un mundo externo), sino la renuncia a la propia pulsión agresiva (por ejemplo, la energía psíquica se transfiere al superego y después se dirige al ego). Pero Freud insistió en que esta nueva idea no se contradice con la anterior.

¿Cuál de estas dos visiones es la correcta? ¿La primera, la cual parece genéticamente irrefutable, o la nueva, la cual completa la teoría de un modo tan bien acogido? Claramente, las dos están justificadas también debido a la evidencia de observaciones directas. No se contradicen entre sí, y hasta coinciden en un punto, puesto que la agresividad vengativa del niño será, en parte, determinada por el aumento de la agresividad que espera de su padre. La experiencia muestra, sin embargo, que la severidad del superego que un niño desarrolla no corresponde a la severidad del tratamiento con el cual él mismo se ha topado. La severidad de la primera parece ser independiente de la segunda. Un niño que ha sido criado débilmente puede adquirir una conciencia estricta. Pero también sería erróneo exagerar su independencia; no es difícil convencerse de que la severidad de la educación no ejerce una fuerte influencia en la formación del supergo del niño.

Entonces, el superego, para Freud, es ambiguo. Y la novedad de Freud, después de *Más allá del principio del placer*, radica en su intento de elucidar el enigma el superego sin recu-

rrir a las normas comunitarias. Lo que empezó a ocurrir en *Más allá del principio del placer* fue la transformación no sólo del marco psicoanalítico sino también de su teoría cultural —son inseparables—. Esto fue un derrocamiento de la convención romántica de que la 'cultura' es un encadenamiento externo y social. Y este vuelco no hubiera sido posible si no fuera por la asunción de la pulsión de la muerte. He hecho un escrutinio del este sujeto en mi ensayo "Death and Nationalism —Kant and Freud" (Hihyo Kukan [Critical Space], no.15-16 [Tokyo: Ohta Press, 1997-1998].)

146 Adorno, *Dialéctica negativa,* pp. 332-333.

147 En una conferencia dada poco tiempo después de la Segunda guerra mundial, Karl Jaspers dividió la culpa alemana en cuatro categorías: la criminal, la política, la moral y la metafísica (*El problema de la culpa*, trad. de Román Gutiérrez Cuartango (Barcelona: Paidós, 1998). La primera se refiere a los crímenes de guerra —violaciones a la ley internacional juzgadas en Núremberg—. La segunda culpa concierne a toda la nación —ningún alemán es inocente—. "En el Estado moderno todo el mundo actúa políticamente, al menos emitiendo su voto en las elecciones o absteniéndose. El sentido de la responsabilidad política no permite a nadie sustraerse a ella. Los políticamente activos acostumbran a justificarse posteriormente cuando les ha ido mal. Pero en la acción política no valen tales defensas". (p. 80) De acuerdo con Jaspers, la responsabilidad de esta culpa afecta a cada ciudadano del Estado, no sólo a aquellos que apoyaron el fascismo sino también a aquellos que no lo hicieron. La tercera categoría, la culpa moral, se aplica a la responsabilidad moral y no a la responsabilidad legal: es decir, cuando uno no ayudó a alguien aunque hubiera podido hacerlo o cuando uno no objetó un mal a pesar de que debió hacerlo. En este caso, uno no es legalmente sino moralmente culpable porque uno no actuó por *Sollen* [deber]. La última es la culpa metafísica, semejante, en gran medida, a la problemática de Adorno. Por ejemplo, los sobrevivientes de los campos de concentración se han sentido culpables por los que murieron, casi como si ellos mismos los hubieran matado. Se considera que este sentimiento es metafísico porque prácticamente no está fundado legal y moralmente. Este curso poco conocido de Jaspers definió la manera en que los alemanes deben actuar frente a su responsabilidad de la guerra. Ahora, esta distinción es una condición *sine qua non* para todo el pensamiento ético.

Sin embargo, hay algunos problemas. Jaspers da la impresión de que el nazismo se debió, principalmente, a la culpa espiritual, de tal forma que una auto-examinación filosófica podría resolverla. Descuidó cuestionarse sobre las causas sociales, económicas y políticas del nazismo. Esto significa que, de acuerdo con Jaspers, la moralidad kantiana pertenece a la culpa moral; mientras que, para éste, la culpa metafísica es más noble. Pero la moralidad kantiana es esencialmente metafísica y, con todo, concuerda con una postura que examine las causas naturales desviándose de la responsabilidad individual.

148 El recuento de Derrida se dirigía a aquellos que cuestionaron la responsabilidad de Paul de Man como un colaborador nazi. Véase "Like the sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War", en *Responses: On Paul de Man's Wartime Journalism,* ed. Werner Hamacher, Neil Hertz, and Thomas Keenan, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989).

149 Søren Kierkegaard, *Las obras del amor: meditaciones cristianas en forma de discursos*, trad. de Demetrio G. Rivero (Salamanca: Sígueme, 2016), p. 427.

150 Kant, "Comienzo presunto de la historia humana", en *Filosofía de la historia*, p.85.

151 La oscilación crítica de Kant se produjo no sólo entre Hume y Leibniz, sino también entre la contingencia epicúrea y la teleología aristotélica: "Y, sea que se tenga la esperanza que, del curso *epicúreo* de las causas eficientes, los Estados, como los átomos de materia, mediante sus choques accidentales, logren toda clase de formaciones, destruidas de nuevo por nuevos choques, hasta que, finalmente, y *por causalidad*, resulte una tal formación que pueda

mantenerse en su forma (¡un golpe de suerte que es muy difícil que se dé nunca!), sea que supongamos, mejor, que la Naturaleza persigue en este caso un curso regular, el de conducir por grados nuestra especie desde el plano de animalidad más bajo hasta el nivel máximo de la humanidad y, ello, en virtud del arte, aunque impuesto, propio de los hombres, desarrollando bajo este aparente desorden aquellas disposiciones primordiales de modo totalmente regular". (Immanuel Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, p. 54). Situado en una postura epicúrea, Kant evitó ver la historia teleológicamente, pero, al mismo tiempo, postuló la idea de que una teleología biológica (orgánica) de la historia, así como la teleología como una idea regulativa (como una apariencia trascendental), están permitidas.

152 Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia,* pp. 45-46.

153 Al respecto, recibí sugerencias en el ensayo de Testuo Watuji, "Kant ni-okeru Jinkaku to Jinruisei" [La personalidad y la humanidad en Kant], 1931.

154 Véase Herman Cohen (1842-1928), *Einleitun mit Kritischen Nachtrag, zur Geschichte des Materialismus von Lange,* S. 112 ff; y *Ethik des reinen Willens*, S. 217 ff. Véase el prefacio a la edición francesa de John Rawls, *A theory of Justice* [1987], Belknap Revised Edition, 1999.

155 Carlos Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho"; *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, traducción de Wenceslao Roces (México: Grijalbo, 1959), p. 10.

156 Ernst Bloch, "Karl Marx y el sentimiento de humanidad", en *El principio de esperanza*, Vol. 3, trad. de Felipe González Vicén, (Madrid: Trotta, 2007), pp. 490-491.

4. La transposición y la crítica

157 René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, ed. y trad. de Manuel García Morente (Madrid: Espasa Calpe, 2007), p. 64; pt. 3 sec. 7.

158 Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático,* edición bilingüe alemán-español. Prólogo de Reinhard Brandt; Traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva, Peter Storandt. FCE, UAM, UNAM. México, 2014. p. 2.

159 Véase, Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, trad. de Marta Harnecker, (México: Siglo XXI, 1967), y *Para Leer El capital*, trad. de Marta Harnecker (México: Siglo XXI 2004).

160 En su libro: *Para una crítica de la práctica teórica: respuesta de John Lewis*, trad. Santiago Funes (México: Siglo XII, 1974). Althusser admitió que había una tendencia en sus trabajos previos de sugerir que había un solo quiebre epistemológico en Marx, aunque no quiso decir esto.

161 Carlos Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho"; *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, traducción de Wenceslao Roces (México: Grijalbo, 1959), p. 3.

162 Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", p. 4.

163 Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, (Barcelona: Grijalbo, 1974), p. 669 (la traducción ha sido ligeramente modificada).

La ambigüedad misma de Marx con respecto a su apreciación del sujeto y su exterioridad, de los momentos activos y pasivos, salieron a la superficie de nuevo como un conflicto entre los materialistas y los formalistas en el contexto del marxismo tardío. En contra de lo que comúnmente se cree, los formalistas no son necesariamente idealistas de los pies a la cabeza. Lejos de ello, muchos buscaron el agente activo constitutivo del fenómeno, y comprendieron que la forma lingüística es su material. Por lo tanto, esto, también, es un tipo de materialismo. En efecto, si uno pasa por alto este aspecto, hasta el marxismo sería

un simple empirismo. Mientras tanto, los formalistas se convierten al idealismo cuando rechazan la externalidad que ofrece el contenido de la experiencia. En el giro kantiano, esta formación problemática en su totalidad ya estaba prefigurada. Kant no sólo criticó al racionalismo por su carencia de la experiencia, sino que también advierte que el punto de partida del empirismo, el de los datos de la experiencia, ya estaba siempre constituido por una forma determinada. Podría decirse que Kant ya estaba hablando sobre la materialidad del lenguaje cuando enfatizaba la primacía de la forma de la sensibilidad así como de la categoría del entendimiento. Al mismo tiempo, sin embargo, insistió en la existencia de la cosa (en-sí), la cual persiste independientemente de la forma en que se piense y se represente el mundo. Por lo tanto, en su *Materialismo y empiriocriticismo* (1909), Lenin señaló que tanto el marxismo como el neokantismo había perdido de vista la existencia de las cosas mismas, al subrayar la actividad de la forma, y, en este sentido, Kant fue mucho más materialista que cualquiera de ellos (Véase V. I. Lenin, *Obras completas*, v. 14 [España: Akal, 1977]). Sin embargo, mientras que Marx apuntó hacia la materialidad de la 'forma simbólica' (bajo el concepto de la forma de valor) que había sido reprimida en la economía clásica, Lenin ignoró la materialidad formalista por completo, transformando así su propio materialismo en un empirismo empobrecido innecesariamente.

164 Respecto al tema del giro kantiano, no puedo ignorar otro ejemplo que apareció recientemente —sin siquiera mencionar a Kant— en el contexto de la teoría contemporánea: *Cuerpos que importan* de Judith Butler (trad. de Alcira Bixio, [México: Paidós, 2002]). En un trabajo anterior, *El género en disputa* (trad. Mónica Mansour, [México: UNAM/PUEG/Paidós, 2001]), Butler había subrayado la preeminencia del *género* sobre el *sexo*, la primera siendo una categoría social y cultural y la segunda, una categoría biológica. Allí resultó necesario poner en duda la diferencia sexual, considerada como un hecho biológico. Pero esto, a su vez, corre el riesgo de ser idealista: "Si el género es la construcción social del sexo y sólo es posible tener acceso a este 'sexo' mediante su construcción, luego, aparentemente que ocurre es, no sólo que el sexo es absorbido por el género, sino que el 'sexo' llega a ser algo semejante a una ficción, tal vez una fantasía, retroactivamente instalada en un sitio prelingüístico al cual no hay acceso directo" (*Cuerpos que importan*, p. 23). Debido a que existe algo en el sexo (en calidad de cuerpo) que no puede simplemente afrontarse cambiando las categorías, Butler gira de un idealismo lingüístico a un 'materialismo'. En otras palabras, reintroduce el *sexo* (en tanto que cuerpo) como una exterioridad que el *género* (en tanto que una categoría) no puede absorber. Al hacerlo, ciertamente no signica que Butler haya regresado simplemente al cuerpo biológico (en tanto que sensibilidad) en la medida en que ella descubre que el cuerpo biológico mismo es una construcción del cuerpo (como una forma sensual) —lo cual, sin embargo, siempre se presenta como un hecho a las categorías sociales—. En otras palabras, Butler adapta una posición que critica tanto los conceptos idealistas como los empiristas, llamándola 'materialista'. El meollo es que el materialismo no puede obtenerse si no fuera por la crítica como una transposición —la transcrítica—. Carlos Marx, *La idelogía alemana,* p. 16.

165 Carlos Marx, *La ideología alemana*.

166 En *la Ideología alemana*, Marx y Engels escribieron: "Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica. La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la

organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres." (p.19).

Sin embargo, en lugar de constituir una historia "al modo empírico", los materialistas históricos se basaron principalmente en dogmas. Más bien, fueron precisamente los historiadores de la Escuela de los anales los que pretendieron describir la historia estableciendo un dominio fundamental del cual Marx dijo: "no podría entrar dentro". No hay razón para que los marxistas rechacen este intento; sin embargo, tampoco es un proyecto que trascienda a Marx. Es, en algún sentido, una radicalización del materialismo histórico. Pero el dominio fundacional mismo debe ser distinto de aquél que asumió Marx en *El capital* —aquél que involucra tanto el dominio lógico como el empírico de un modo transcrítico—.

167 "En otro estudio procuraré explicar los principios generales del derecho y el estado, y los grandes cambios que han experimentado a lo largo de los diversos periodos y etapas de la sociedad, no sólo en lo relativo a la justicia sino en lo que atañe a la administración, las finanzas públicas, la defensa y todo lo que cae bajo el ámbito legislativo. Por consiguiente, no entraré ahora en ningún detalle ulterior acerca de la historia de la jurisprudencia." (Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, traducción y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Alianza Editorial, 1997), p. 595.

168 Marx y Engels, *La ideología alemana*, p. 18.

169 Marx, *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, p. 250.

170 Marx y Engels, *La ideología alemana*, p.55.

171 Karl Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Trad. Elisa Chuliá Rodrigo (Madrid:Alianza Editorial, 2003), p. 33.

172 Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1929), p. 30: "Anderseits aber wollte man den Schein erwecken, als ob auch im Parlamentarismus die Idee der demokratischen Freiheit, und nur diese Idee, ungebrochen zum Ausdrucke käme. Diesem Zwecke dient die Fiktion der Repräsentation, der Gedanke, daß das Parlament nur Stellvertreter des Volks sei, daß das Volk seinen Willen nur im Parlament, nur durch das Parlament äußern könne, obgleich das parlamentarische Prinzip in allen Verfassuungen ausnahmslos mit der Bestimmung verbunden ist, daß die Abgeordneten von ihren Wählern keine bindenden Instruktionen anzunehmen haben, daß somit das Parlament in seiner Funktion vom Volke rechtlich unabhängig ist. Ja, mit dieser Unabhängigkeitserklärung des Parlamentes gegenüber dem Volke entsteht überhaupt erst das moderne Parlament, löst es sich deutlich von der alten Ständeversammlung ab, deren Mitglieder bekanntlich durch imperative Mandate ihrer Wählergruppen gebunden und diesen verantwortlich waren".

173 Kenneth Burke, *A Grammar of Motives* (Berkeley: University of California Press, 1969), p. 212 n8.

174 Marx, El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, pp.75-76.

175 Marx, El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, p.135.

176 Marx, El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, p.180.

177 Marx, El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, p.184.

178 En textos tales como *The Reasoning of Marxism* [Marukusu-Shugi no Riro] y *Sobre Engels* [Engels Ron], Wataru Hiromatsu subraya que quien tocó el "primer violín" al construir el materialismo histórico fue Engels. Estoy de acuerdo con esta opinión, a excepción de que mi postura surge de la posición contraria a la de Hiromatsu, quien habla sobre la importancia

de Engels. Quisiera enfatizar que el poder de Marx, así como su interés, radica muy poco en la conceptualización del materialismo histórico, a diferencia de lo que se cree comúnmente. Alrededor de la época en que se publicó *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* Engels escribió *La guerra campesina*, en la que aquello que llamó "la ley de la historia" ya estaba presente. Pero este libro no puede enfrentarse al *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, debido a su carencia de interés del sistema de representación/representantes, o, por decirlo así, del genio de Marx.

179 Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, p.162.

180 Propongo aproximarse a la forma política que surgió de la crisis general del capitalismo en la década de 1930 desde la posición de ventaja del bonapartismo. El llamado fascismo o el colapso de la representación no fue un fenómeno que se limitó a Alemania, Italia y Japón. Por ejemplo, el presidente Franklin Delano Roosevelt fue respaldado por todas las clases: desde los trabajadores, los campesinos del sur, las minorías, hasta los capitalistas, hasta el punto de que el papel del sistema partidista se volvió obsoleto. Tal vez un fenómeno tal ocurrió sólo una vez, ni antes, ni después. Célebremente llevó a cabo el New Deal y, además, giró la política externa de Estados Unidos del aislacionismo hacia un intervencionismo activo: la política mundial comprometida con la guerra y con el imperialismo.

181 Wilhem Reich, Psicología de masas del fascismo, trad. Roberto Bein, (Barcelona: Bruguera 1980).

182 Sigmund Freud, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*, trad. José Luis Etcheverry, (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), pp. 11-12.

183 Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* [1923], trans. Ellen Kennedy (Cambridge, MA: The MIT Press, 1988), p. 16. [La traducción es nuestra.]

184 Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, edición y traducción de María José Villaverde Rico (Madrid: Akal, 2017), pp. 71-72.

185 Véase la conferencia de Heidegger: "Declaración de apoyo a Adolf Hitler y al Estado socialista alemán" (11 de noviembre, 1933): "¡*German Volksgenossen and Volksgenossinnen*! El pueblo alemán ha sido convocado por el Führer a votar; el Führer, sin embargo, no le pide nada al pueblo. Más bien, le está dando la posibilidad de tomar directamente la libre desición y la más importante: que un pueblo entero quiera su propia existencia [Dasein] o no la quiera". ("Declaration of Support for Adolf Hitler and the National Socialist State," Richard Wolin, ed., *The Heidegger Controversy* [Cambridge, MA: The MIT Press, 1993], p. 49)]. [La traducción es nuestra.]

186 Marx, *El dieciocho Brumario*, p. 158.

187 Marx, *El dieciocho Brumario,* p. 160.

188 David Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, trad. de Juan Broc, Nelly Wolf y Julio Estrada, rev. de Manuel Sánchez Sarto (México: FCE, 2014), pp. 217-218.

189 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol.1/T1, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2011), p. 168-169.

190 Las crisis ocurrieron a menudo durante los siglos diecisiete y dieciocho en Holanda e Inglaterra; incluyendo la famosa crisis de los tulipanes que irrumpió en toda Holanda entre 1634 y 1637. Ciertamente eran crisis financieras provocadas por la especulación; sin embargo, uno no puede determinar, si fueron superficiales o incidentales. Incluso el ciclo de la crisis en la era del capitalismo industrial que empezó en 1819 apareció por primera vez como crisis financieras y, posteriormente, fueron consideradas incidentales. Para el capital industrial, el crédito y la especulación no son elementos meramente secundarios. Además, debe señalarse que la crisis del siglo diecisiete en Holanda e Inglaterra ya era "crisis mundial".

191 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol. 4/TII, trad. de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2013), p. 64.

192 Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó (México: Siglo XXI, 2011), p. 150.

193 Al principio de *El capital*, Marx escribió: "La riqueza de las sociedades en las que impera el modo capitalista de producción se presenta como un 'enorme cúmulo de mercancías'". De manera fundamental, aquí, el capital (acciones) está ya incluido en las mercancías. Si es así, la mercancía original debe incluir no solamente una variedad de objetos y servicios sino al capital mismo. A este respecto, la estructura *de El capital*, que termina con el capítulo de "Las clases", no es consistente. En *Principles of Political Economics* [*Keizaigaku Genri*] (1962), el economista político japonés Koichiro Suzuki problematizó este punto y reconstituyó en términos lógicos *El capital*, presentado la realización del desarrollo auto-recursivo en el que la mercancía, finalmente, se vuelve capital social (la mercancía capitalista).

194 Karl Marx to Ferdinand Lasalle, May 31, 1858, in *Collected Works*, vol. 40, p. 316 (la traducción es nuestra).

195 Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, (México: Sexto Piso Editorial, 2003), p. 16.

196 Véase: Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, pt. 2, cap. 1.

197 La transcrítica de Kant se realizó no sólo en el intersticio entre Hume y Leibnitz, sino también entre la contingencia epicúrea y la teleología aristotélica. Dijo: "Y, sea que se tenga la esperanza que, del curso epicúreo de las causas eficientes, los Estados, como los átomos de materia, mediante sus choques accidentales, logren toda clase de formaciones, destruidas de nuevo por nuevos choques, hasta que, finalmente, y por causalidad, resulte una tal formación que pueda mantenerse en su forma (¡un golpe de suerte que es muy difícil que se dé nunca!), sea que supongamos, mejor, que la Naturaleza persigue en este caso un curso regular, el de conducir por grados nuestra especie desde el plano de animalidad más bajo hasta el nivel máximo de la humanidad y, ello, en virtud del arte, aunque impuesto, propio de los hombres, desarrollando bajo este aparente desorden aquellas disposiciones primordiales de modo totalmente regular; o si se prefiere creer que, de todas estas acciones y reacciones de los hombres en su conjunto, nada sale en limpio, o nada que valga la pena, y que seguirán siendo éstos lo que fueron siempre, y no se puede predecir, por tanto, si la disensión, tan connatural a nuestra especie, no acabará por prepararnos, a pesar de nuestro estado tan civilizado, un tal infierno de males que en él se aniquilen por una bárbara devastación ese estado y todos los progresos culturales realizados hasta el día (destino al que no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar, que no otra cosa es, de hecho, la libertad sin ley, ¡a no ser que se le enhebre un hilo conductor de la Naturaleza secretamente prendido en sabiduría!); en cualquiera de los casos, la cuestión planteada es poco más o menos: ¿es razonable, acaso, suponer una finalidad de la Naturaleza es sus partes y rechazarla en su conjunto?" ("Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en Kant, Filosofía de la historia, p. 54-55.) Por un lado, Kant, desde una posición epicúrea, rechazó la teleología de la historia, mientras que, por otro lado, pensó que podría ser aceptada como una idea regulativa (o como una ilusión trascendental) —es decir, como una hipótesis teleológica respecto de la vida (organismo)—. Esta admisión de la teleológica es compartida por la visión de la historia de Marx.

198 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 6.

199 Karl Marx, "Justificación de un corresponsal del Mosela", *Los debates de la dieta renana*, trad. Juan Luis Vermal y Antonia García, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 86-87.

200 Mikhail Alexandrovich Bakunin, *Estatismo y Anarquía*, ed. Anarres, Buenos Aires, 2004, p. 207

201 Karl Marx, *Textos selectos, Manuscritos de París, Manifiesto del partido comunista con Friedrich Engels, Crítica al programa de Gotha*, estudio introductorio de Jacobo Muñoz, trad. y notas de Gustau Muñoz, (Madrid: Gredos, 2012), p. 669.

202 Karl Marx, *La guerra civil en Francia*, Obras escogidas T. I (Moscú: Progreso, 1955), p. 502.

203 Marx, *El capital*, Vol. 7/TIII, p. 562.
204 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, pp. 953-954.
205 Lorenz von Stein, *Der socialismus und communismus des heutigen Frankreichs. Ein beitrag zur zeitfeschichte* (Leipzig: Otto Wigand, 1842).
206 Max Stirner, El único y su propiedad, traducción de Pedro González Blanco, revisión de Martín Aldao, (Buenos Aires: Anarres, 2003), p. 55.
207 Stirner, *El único y su propiedad*, p. 54.
208 Stirner, *El único y su propiedad*, p.167.
209 Como un ejemplo del único (ego), Stirner se refirió al artista Raffaello Santi, en lugar de una persona común. Eso fue, de algún modo, engañoso. Lo que es importante señalar a este respecto es que en *La ideología alemana*, Marx destacó que Raffaello no pudo haber creado sus obras de arte sin el contexto histórico que le precedió, así como sin la división social del trabajo. En el discurso actual, esto corresponde a la afirmación de que el autor está muerto o de que el trabajo sólo es el texto —un tejido de citas—. No obstante, todavía debemos indexar un determinado texto por el nombre de su autor. ¿Por qué? No es porque pertenezca al autor, sino porque el trabajo en tanto que un evento singular —este (deíctico) es el modo en el que se tejen los distintos textos— sólo puede ser señalado por medio de un nombre propio. El Marx del que me hago cargo en este mismo momento es también el nombre propio como índice. El trabajo de Marx no pudo haber existido sin el contexto contemporáneo y el que le precedió. Y a *esta* forma de ensamblar los recursos externos, permanece la singularidad de Marx.
210 Stirner, *El único y su propiedad*, pp. 49-50.
211 El socialismo de Proudhon era ético-economico. Dijo: “En vez de un millón de leyes no se necesita más que una. ¿Cuál? No hagas a otro lo que no quieras por ti; obra para los otros, como deseas que obren en tu obsequio. He ahí la ley y los profetas. Mas esto no es una ley: es la fórmula de la justicia, la regla de todo pacto” (Pierre-Joseph Proudhon, *Una idea de la revolución del siglo diecinueve*, trad. de Pedro Segui, (México: Grijalbo,1973), p. 69.

Sin embargo, esta “regla” no es otra que la “ley moral” de Kant. Proudhon no habló de ella como una categoría abstracta, como se pudiera suponer: se imaginó una asociación donde el intercambio mismo era la ética. Y Kant, también, estaba interesado en un sistema económico donde se realizara la ley moral. Visto desde este punto de ventaja, es posible decir que la crítica de Stirner a Proudhon buscara radicalizar la ética, mientras que la crítica de Marx a Proudhon llevara el aspecto económico al límite. Con todo, sin embargo, estos dos aspectos no pueden considerarse por separado. Por lo tanto, es crucial, para nuestro análisis sobre los problemas del socialismo, volver a Kant.
212 Pierre-Joseph Proudhon, *El principio federativo*, trad. de Aníbal D’Auria (Buenos Aires: Anarres, 2008), p. 67.
213 Lo que Stirner llamó *Eigentrichkeit* es lo mismo que Kierkegaard llamó *Einzelheit*. Los dos apuntaron hacia la singularidad. Stirner sostuvo que sólo los egoístas podían formar uniones (asociaciones); esto corresponde perfectamente con la afirmación de Kierkegaard de que sólo las personas singulares [*Einzelheiten*] pueden ser cristianas. Kierkegaard enfatizó que la Cristiandad no existe en las iglesias; para él, la cristiandad existe en lo que llamó la “ética b”; la cual es distinta de la “ética a” de las iglesias (*Fragmentos filosóficos*). Hubo una diferencia en su postura frente a la Cristiandad: Stirner la atacó, en cambio, Kierkegaard la protegió. Pero la similitud de sus posiciones respecto de la igualdad es lo que es crucial. Kierkegaard publicó *O lo uno o lo otro* en 1843, donde demostró su contemporaneidad con Stirner. De un modo independiente y por separado, los dos buscaron exceder el circuito del género individual de la filosofía hegeliana. Mientras tanto, criticaron el idealismo hegeliano, ya que los jóvenes hegelianos permanecían, sin embargo, en el marco teórico del hegelianis-

mo. En Marx, finalmente, uno ve a un pensador que salió del circuito: género-individual y al mismo tiempo persistió en el materialismo.

214 Stirner, *El único y su propiedad*, p. 319.

215 Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en Marx y Engels, *La ideología alemana*, p. 667.

216 Marx y Engels, *La ideología alemana*, p.19.

217 Al concluir *El único y su propiedad*, Stirner escribió: "Ich have meine Sache auf Nichts gestellt" [Yo he basado mi causa en Nada]. Esto fue, de hecho, una parodia de las palabras de Arnold Ruge: basarlo todo en la historia. La postura de Stirner es partir de la existencia del Yo entendiéndolo como la nada, la cual no está determinada por las relaciones históricas.

218 En *Communists Like Us* (New York: Semiotext(e), 1990) (traducción del francés de *Les nouveaux espaces de liberté*), Antonio Negri y Félix Guattari afirmaron que el comunismo es una liberación de la singularidad. Desde mi punto de vista, esto presenta un camino, más que para oponerse, para sintetizar las posiciones de Marx y de Stirner.

219 Karl Marx, La miseria de la filosofía, respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon, ed. a cargo de Martí Soler, (México: Siglo XXI, 1987), p.17.

220 Proudhon, El principio federativo, p. 38.

221 Carlos Marx, Federico Engels. "Trabajo cooperativo", en *Obras Escogidas en tres tomos*. Tomo II. Ed. Progreso. Moscú, 1973. p. 82.

222 Proudhon, *El principio federativo*, p. 33.

223 Proudhon, *El principio federativo*, p. 88.

224 Proudhon, *El principio federativo*, p. 67.

225 Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte 1863-1867* (Berlin: Dietz Verlag, 1992), p. 331.

226 *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, vol. 25 (Berlin: Dietz Verlag, 1973), p. 267.

227 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol.6/TIII, trad. de León Mames (México: Siglo XXI, 2009), p. 331.

228 Estas reflexiones le deben mucho al libro de Minoru Tabata *Marx and Association* (Tokyo: Shinsen sha, 1994).

229 Karl Marx, "The Draft of The Civil War in France", in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 22 (New York: International Publishers, 1976), p. 491. [La traducción es nuestra].

230 Hoy en día, el conflicto entre el bolchevismo y el anarquismo se expresa, más que en términos políticos, en términos filosóficos. Por ejemplo, el trabajo de Deleuze puede ser leído en términos anarquistas. Pero Deleuze escribió cercanamente no sólo sobre Hume y Bergson, sino también sobre Spinoza y Leibinitz. Me parece que Deleuze, tácitamente, criticó las dos tendencias al afirmarlas al mismo tiempo. En este sentido, lo que hizo fue una transcrítica kantiana-marxiana. En *La filosofía de Nietzsche*, leyó la obra de Nietzsche como una secuela de la tercera crítica de Kant; en *El Anti-Edipo*, reconoció que la obra de Marx y de Freud es una crítica transcrítica. Hablando en términos generales, sin embargo, Deleuze se volvió el filósofo predilecto del anarquismo estetizado de hoy en día. La mayoría de los deleuzianos ignoran el hecho de que, en su última entrevista, profesó ser "completamente marxista", y, en consecuencia, éstos retroceden a un bergsonismo.

231 Bakunin insistió en que la revolución debiera realizarse por medio de una asociación libre de los trabajadores mismos. Pero, podría haber eliminado el liderazgo de la razón o de los intelectuales. A pesar de haber negado al poder centralista, se propuso organizar una sociedad secreta (partido) estrictamente organizada en una jerarquía a modo de una estructura de "árbol". En este sentido, no se alejó de Blanqui, de acuerdo con el cual la revolución debiera ser llevada a cabo por las masas y para las masas, aunque destinada a fallar sin la guía de las vanguardias conscientes (por ejemplo, el partido).

En su libro *Catecismo revolucionario*, Bakunin escribió que cada camarada debe tener varios activistas de segundo o tercer nivel, los cuales no están completamente comprometidos con la revolución, pero que la ayudarían de vez en cuando; y dichos camaradas revolucionarios deben considerar que los activistas forman parte de su capital revolucionario. Nechaev actuó en consecuencia. Es innegable que esto se deriva de la teoría de la organización de Bakunin. El movimiento socialista ruso que empezó en los años 1840 se vio influenciado por Feuerbach. El joven Dostoievski se comprometió con éste y fue deportado a Siberia. Fue ahí donde escribió *El poseído*. En cualquier caso, es significativo que el discernimiento de Dostoievski sobre la política revolucionaria le deba más a al movimiento anarquista que al de los marxistas.

Los anarquistas negaron la dominación de la razón. Sin embargo, uno no debiera olvidar la paradoja: sólo la razón puede criticar la razón. Incluso la crítica de Bergson del intelecto es una crítica de la razón por la razón. Al olvidar la paradoja, uno puede fácil e ingenuamente afirmar la predominancia de la intuición y de la vida. Este es un disfraz de la "arrogancia de la razón". Por ejemplo, Georges Sorel consideró que la *fuerza* del poder-estado —léase el intelecto opresivo— y la huelga general de los trabajadores —léase el pulso de la vida— son formas de la violencia, basándose en la filosofía bergsoniana. Y el hecho de que su teoría haya fructificado bajo el fascismo de Mussolini no fue una coincidencia. Los anarquistas rechazaron el liderazgo de los intelectuales y negaron el sistema de partido; los anarco-sindicalistas, en particular, se manifestaron como un movimiento autónomo de los trabajadores. Pero estos 'trabajadores' no son nada más que intelectuales, y el grupo no es más que un partido. Trotsky señaló que esta idea era engañosa: "Sobre todo en Francia, ya que el sindicalismo francés —debemos repetirlo— ha sido y es, organizativa y teóricamente, igual que un partido. Así fue que llegó, durante su período clásico (1905-1907), a la teoría de la 'minoría activa', y no a la del 'proletariado colectivo'. ¿Y qué es una minoría activa, ligada por la unidad de sus ideas, sino un partido? Por otra parte, una organización sindical masiva que no contuviera una minoría activa con conciencia de clase, ¿no sería una organización sin sentido y puramente formal?" (León Trotsky, *Acerca de los sindicatos*, trad. de Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels (Madrid: Ed. Fundación Federico Engels, 2008), p.15.

Pero con esto no quiero decir que la idea de un partido central de Lenin y de Trostky fuera precisa. De lo que dudo es de la elección entre aceptar o rechazar al partido central. Esto es, en esencia, lo mismo que la idea fatalista sobre la política revolucionaria: aceptar o rechazar al sistema burocrático. Lo que es necesario es descubrir un sistema que pueda prevenir el anclaje de la jerarquía una vez que se ha adoptado el liderazgo de los intelectuales, el sistema representativo y el sistema burocrático.

232 En su introducción a la tercera versión de *La guerra civil en Francia* de Marx, publicada en 1891, Engels degradó a Proudhon de varias formas. (Véase, "Introducción a La guerra civil en Francia", *en La guerra civil en Francia*) Como lo dijo *en términos negativos*, los proudhonistas ciertamente fueron una minoría en la Comuna de Paris. Pero al llamarse a sí mismos minorías en términos afirmativos, estaban protestando en contra del gobierno central de la mayoría. La mayoría eran blanquistas o jacobinos, mientras que las minorías estaban compuestas por miembros de la Asociación Internacional de los trabajadores (para quienes Marx escribió dicho ensayo). El ideal líder de la Comuna de Paris fue evidentemente el de la AIT —es decir, la de los proudhonistas—. Y Marx los alabó. Mientras tanto, Engels se propuso degradarlos al llamarlos una minoría, como si la mayoría fuera lo justo. La Comuna fue destrozada en dos meses. Si hubiera durado más, habría sido dominada por los blanquistas o por los jacobinos. En la revolución rusa, Lenin asoció su partido con la mayoría [los bolcheviques], y repitió el mismo proceso. Yo sostengo que se debió a la distorsión que hizo Engels de la historia.

Además, Engels atacó a la Comuna por no haber atacado al banco central. De hecho, el capitalismo en aquella época habría sido dañado más severamente si el banco central hubiera sido disuelto. Pero por otro lado, la idea de Engels de la propiedad estatal de la economía, también, hubiera provocado que el estado perdurara. De acuerdo con Charles Longuet, el marido de una de las hijas de Marx, los proudhonistas como Charles Besley se propusieron, siguiendo la agenda proudhonista, después de la victoria de la Comuna, organizar *la Banque nationale,* la cual no hubiera necesitado ni de accionistas ni de acciones, pero que aun así hubiera necesitado títulos bancarios que sólo son garantizados por los valores. Es necesario un escrutinio más profundo para determinar si esta idea podría realmente ser una alternativa de la moneda y del sistema crediticio del estado capitalista, pero la cuestión es que en cualquier asociación que aboliera la economía capitalista, se requiere una moneda y un sistema crediticio propio. Argumentaré este punto en la conclusión del libro. (Véase "A few comments on Engels' Introduction" [Engels no jobun no jakkan no ten ni tsuite], en *The Civil War in France* [*France no Nairan*] [Tokyo: Iwanami Shoten].).

233 En su libro *Strong Democracy: Participatory Politics For a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984), Benjamin Barber propuso un sistema que permite una democracia participativa (que incluye la lotería). Sin embargo, su idea de una "democracia fuerte" no considera una "democracia industrial", propuesta por Proudhon —es decir, una democracia participativa dentro de las corporaciones o dentro del lugar de trabajo en general—. Sin este aspecto, el resultado será, inevitablemente, una democracia débil.

5. La crisis de la síntesis

234 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol.6/TIII, trad. de León Mames (México: Siglo XXI, 2009), p. 784.

235 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol. 4/TII, trad. de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2013), p. 64.

236 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol.1/TI, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2011), p. 87.

237 En el Nuevo Testamento, la economía monetaria aparece como despreciada y rechazada, y aun así es utilizada como metáfora una y otra vez. Lo mismo ha ocurrido en la filosofía griega desde Platón. Los dos han tenido que confrontarse con la naturaleza teológico-metafísica del dinero. Marc Schell ofrece una reflexión fascinante respecto a este tema en su libro *The Economy of Literature* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1978).

238 "La cristiandad ha abolido el cristianismo sin realmente saberlo. Como resultado, si algo debe hacerse es intentar introducir nuevamente el cristianismo en la cristiandad", escribió Kierkegaard (Soren Kierkegaar, *Practice in Christianity*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong [Princeton University Press, 1991], p. 36.) Los economistas políticos consideran que la moneda sólo es un medio para indicar el valor de una mercancía, aunque para cogerla, la gente inevitablemente repite el *salto mortale*. Por lo tanto, Marx quiso volver a capturar conceptualmente la crisis o la relación asimétrica que no puede superarse en M-D' (vender): "[La economía política] ha abolido [la moneda] sin realmente saberlo. Como resultado, si algo debe hacerse es intentar introducir nuevamente [la moneda] en [la economía política]".

239 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 105.

240 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p.129.

241 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 51.

242 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed., advertencia y notas a cargo de Jorge Tula, traducción de Jorge Tula y otros (México: Siglo XXI, 1990), pp.16-17..

243 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, pp. 90-91.
244 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 98 n32.
245 Marx apreció el hecho de que los economistas políticos hayan considerado a la producción como un elemento significativo, en contra de los mercantilistas o de los bullionistas. No obstante, no pudieron ver la forma de valor, la cual convierte a los productos en mercancías o en dinero. El fisiócrata François Quesnay (1694-1774) fue el que se opuso a los mercantilistas en su *Tableau économique*. Atribuyó el origen de la ganancia al poder natural de la tierra. En otras palabras, negó la autonomía de un mundo organizado por la forma de valor y atribuyó el origen de la riqueza al poder productivo de la naturaleza —o de un modo más específico, a los dones de la naturaleza. Los economistas clásicos siguieron en esencia esta línea, a excepción de que remplazaron el poder productivo de la naturaleza por la división humana del trabajo. De aquí surgió la convicción de que el valor sólo está formado por el trabajo humano. En su *Crítica al programa de Gotha*, Marx criticó la posición de Ferdinand Lasalle (1825-1864) e hizo énfasis en que no sólo los seres humanos producen, sino también la naturaleza. Esta crítica no fue simplemente pronunciada para reprender la defensa implícita de Lassalle de la clase terrateniente, sino que ésta representó su posición consistente a largo de todo *El capital*: "En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre". (Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 53).

En otras palabras, el trabajo y la tierra son aquellas cosas que el capital no puede producir, a pesar de que dependa de ellas e incluso viva de ellas. Pero aun así, el meollo es que todos los productos, ya sean hechos por el hombre o naturales, están organizados por la forma de valor, y tanto los fisiócratas como los economistas clásicos ignoraron esta dimensión. Consideraron que la producción de valor y la producción de objetos son una y la misma cosa. Esta posición también consolidó la identidad de la economía capitalista y la civilización industrial. De ahí derivaron la falacia, la cual se ha expandido, con respecto a que el problema del capitalismo industrial equivale a los de la industria moderna y de la tecnología.

Si un piensa al respecto, el énfasis hecho por los economistas clásicos en el trabajo ciertamente fue un giro que marcó una época. No obstante, no sólo resultó en el abandono generalizado de la dimensión del dinero y el crédito —engendrado por la dificultad y la crisis del intercambio— sino que también fomentó la ilusión de que el intercambio social podría comprenderse claramente. Esta posición entendía a la división del trabajo social, la cual está siendo constantemente organizada y reorganizada por el dinero, y a la división del trabajo en la fábrica, como si fueran una y la misma. De aquí surgió el socialismo (en tanto que estatismo), el cual planea y controla a toda la sociedad tal como una fábrica. La historia ha demostrado que esto sólo funciona temporal y localmente. En muchos casos, su fracaso se ha presentado notablemente en el sector de la agricultura —el cual se basa a la mitad sobre "la producción a través de la naturaleza"—. Sin embargo, desde una perspectiva más amplia, el fracaso surge de una ingenuidad frente a la dificultad esencial del intercambio. Hoy en día es crucial para nosotros señalar que la inclinación de la corriente principal del marxismo desde Engels —la cual consiste en gobernar los elementos naturales y anárquicos, así como diseñar una sociedad totalmente controlada— se deriva de la ideología de la economía clásica.

La idea de planear una economía por medio de un poder centralizado no sólo se ha derivado de la economía clásica, sino también de la economía neoclásica que ha menospreciado la teoría del valor-trabajo. Comparten la misma posición la cual considera que el dinero sólo es un indicador del valor o un medio de intercambio. Por ejemplo, Oskar Lange, quien

defendió un socialismo de mercado, presentó la posibilidad de una distribución racional de los recursos mediante una economía planificada. Al ser un seguidor de la teoría de Walras del equilibrio general, sostuvo que éste podría realizarse adecuadamente en una economía socialista más que en una capitalista. Según esta idea, la oficina central de la planificación económica jugaría el papel de vigilar el mercado de acciones, gracias a la introducción del sistema computarizado de la informática. Los socialistas de mercado, quienes aparecieron después del colapso de la Unión Soviética, piensan más o menos de la misma manera. Por otro lado, Marx nunca creyó en una economía planificada ni en una economía controlada por el estado. Su posición no era la de *neutralizar* el dinero sino la de *superarlo*. Para una discusión más profunda, véase la sección 5.2.

246 Samuel Bailey, *A Critical Dissertation on the Nature, Measure and Causes of Value: Chiefly in Reference to the Writings of Mr. Ricardo and His Followers. By the Author of Essays on the Formation, etc., of Opinions* (London: R. Hunter, 1825), pp. 4, 5, 8. [la traducción es nuestra.]

247 "Carácter determinado cuantitativo de la forma relativa de valor", en Marx, *El capital*, Vol.1/TI, pp. 65-67.

248 Samuel Bailey, *A critical Dissertation*, p. 72.

249 Los economistas clásicos y sus críticos, los economistas neoclásicos, pasaron por alto el siguiente enigma: ¿por qué el intercambio sólo ocurre por medio del dinero? Puesto que tomaron al dinero ya sea como una medida de valor o como un medio de intercambio. Se estableció la teoría de un equilibrio general de Walras con base en la creencia en la "neutralidad del dinero". Los economistas neoclásicos consideran que el mercado es un lugar en el que los precios de las mercancías se ajustan bajo el auspicio de un subastador. Pero, en el mercado real, vender y comprar no ocurre al mismo tiempo. Como lo dijo Marx, la compra y la venta están divididas por la acumulación del dinero. La teoría el equilibrio general es sólo una hipótesis, la cual se establece sólo por la neutralización (nulificación) del dinero. Sólo Johan Dustaf Knut Wicksell, de entre todos los economistas neoclásicos, desconfió de la neutralidad del dinero. Véase *Vorlesungen über Nationalökonomie auf Grundlage des Marginalprinzipes*, Bd, I, 1913; Bd, II, 1922. Traducción al español: *Lecciones de economía política*, (Madrid: Aguilar, 1947). Dijo que la discrepancia entre el mercado o la tasa monetaria del interés y la naturaleza o la verdadera tasa de interés invita, acumulativamente, a la caída del valor —en otras palabras, la economía monetaria está, en su origen, desequilibrada. Hayek consideró que el mercado es un lugar disperso y competitivo en el que la teoría del equilibrio general no puede aplicarse.

Mientras tanto, este problema ya había sido tratado por Marx. En su primera edición de *El capital*, Marx hizo una propuesta importante al respecto. En su teoría de la forma de valor, explicó el advenimiento de la forma general equivalente en la 'forma III' de la siguiente forma: "En la forma III... el lienzo aparece, por el contrario, como la forma genérica del equivalente para todas las demás mercancías. Es como si además y aparte de los leones, tigres, liebres y de todos los restantes animales reales, que agrupados conforman los diversos géneros, especies, subespecies, familias, etcétera, del reino animal, existiera también el animal, la encarnación individual de todo el reino animal. Tal individuuo, que en sí mismo engloba todas las especies efectivamente existentes de la misma cosa, es un ente general, como animal, Dios, etc". (Marx, "La mercancía", [primer capítulo de la primera edición de *El capital*], en *El capital*, *crítica de la economía política*, Vol.3/TI, trad., advertencia y notas Pero Scaron [México: Siglo XXI, 2009], p. 998) ("In der Form III, welche die Ruckbezogene zweite Form und also in ihr eingeschlossen ist, erscheint die Leinwand dagegen als die Gattungsform des Aequivalents für alle audern Waaren. Es ist als ob neben und ausser Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, die gruppirt die verschiednen Geschle-

chter, Arten, Unterarten, Familien u.s.w. es Thierreichs bilden, auch noch das Thier existirte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs. Ein solches Eizelne, das in sich selbst alle wirklich vorhandenen Arten derselben Sache einbegreift, is ein Allgemeines, wie Thier, Gott u.s.w" -*Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, vol.1, Hamburg: O. Meissner; New York: L.W. Schmidt, 1867-1894, p.27).

Esto sugiere una paradoja autorreferencial similar a la de la teoría de conjuntos. La posición de los economistas clásicos y neoclásicos —respecto al dinero como un medio— implica postular el dinero en un meta-nivel y distinguirlo de las mercancías en un nivel objetivo. Pero una dactilografía lógica de este tipo no puede sostenerse. Puesto que, como ha sido mostrado por la fluctuación de la tasa de interés, lo que ocurre es que el dinero también se vuelve una mercancía; es decir, lo que ocurre es que (por ejemplo, una clase) en algún punto cae al nivel objetivo y se vuelve un miembro.

Sin embargo, a pesar de que los economistas clásicos y los neoclásicos neutralicen el dinero, éste se sostiene por sí mismo. Pero los economistas contemporáneos que los han criticado consideran que Marx es el epígono de la escuela clásica, ignorando su teoría de la forma de valor. Al respecto, los marxistas piensan del mismo modo.

250 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 44-45.

251 Karl Marx, *El capital*, *crítica de la economía política*, Vol. 8/TIII, trad. de León Mames (México: Siglo XXI, 2011), p.110.

252 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 68.

253 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 60.

254 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 60.

255 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 113.

256 Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Alianza Editorial, 1996), p. 44.

257 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 107.

258 Karl Polanyi, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, traducción de Eduardo L. Suárez (México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

259 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 103.

260 La economía capitalista no puede superarse por principios que han existido previamente. Muchas antítesis que parecen contrarrestar los principios de la economía de mercado sólo han confirmado de nuevo fases particulares de la economía capitalista. Por ejemplo, la política americana de la posguerra, el Plan Marshall, fue vista por Georges Bataille como un "gasto". Parece que su "economía general" ha sido conceptualizada con el fin de fundamentar la intervención keynesiana del estado, más para conceptualizar a las comunidades primitivas. Mientras tanto, fue el antropólogo Marcel Mauss quien contribuyó con ideas revolucionarias sobre el sistema del don en las sociedades primitivas, pretendió trazar un principio de la sociedad corporativa.

261 La posición de Marx de que veía los capitalistas como "personificaciones" del capital es mucho más pertinente cuando se aplica a este estadio, cuando las compañías por acciones se han vuelto dominantes. En este sistema, la administración y el capital, los capitalistas (accionistas) y los ejecutivos, se han dividido. En consecuencia, los ejecutivos consideran que son trabajadores que realizan tareas complicadas. Sin importar qué es lo que piensen subjetivamente, ellos deben trabajar eficazmente hacia la autorreproducción del capital para no ser despedidos. La misma situación es cierta en el caso de los burócratas de los estados socialistas, quienes subjetivamente han negado tanto la rentabilidad como la explotación.

262 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 8.

263 Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 17-18.

264 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 141.
265 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 163.
266 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 187.
267 Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 143.
268 Carlos Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, traducción de Wenceslao Roces (México: Grijalbo, 1959), pp. 3-4.
269 Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", p. 3.
270 En *Les Monnayeurs du langage —Los monederos del lenguaje—* (Paris: Galilée, 1984) [*The Coiners of Language* (Norman: University of Oklahoma Press, 1994)] Jean Joseph Goux compara el patrón oro con el realismo literario, y sugiere una relación entre el colapso del primero y el declive del segundo, refiriéndose a los *falsos monederos* de André Gide. Pero el fin del sistema de conversión en Inglaterra y en Francia fueron el resultado de la Primera guerra mundial y del debilitamiento de la hegemonía internacional de los Estado-nación. Por lo tanto, el evento ha sido representado como la caída del padre. El hecho era que, en aquel momento, el oro (como dinero mundial) resultó, de nuevo, necesario para la liquidación internacional, y el dólar americano resultó ser la moneda clave convertible en oro. Es decir, el patrón oro no había llegado a su fin. Desde entonces, el comercio financiero internacional ha sido mucho más volátil. De acuerdo con Goux, *Los falsos monederos* de Gide fue pionero en la presentación de un mundo en el cual el lenguaje (en tanto que la moneda) es independiente de sus referentes y de sus ideas. Pero Gide y otros altos modernistas de ese periodo estaban trabajando en la esfera del modernismo precisamente en correspondencia al manejo de la moneda keynesiana de aquella época, que tácitamente se apoyaba en el patrón oro para la liquidación internacional. Si uno continúa con esta línea de referentes económicos, podría decirse que comenzó a surgir un estado de cosas llamado "posmodernismo" —personificado por la frase 'el original es en sí mismo una copia'— justo cuando Estados Unidos dejó el patrón oro. Es imposible, sin embargo, que esta situación continúe por siempre.
271 Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*, trad. de Francisco Rubio Llorente, (Madrid: Alianza Editorial, 1970), p. 179
272 Kant, *Crítica del Juicio*, trad. de José Rovira Armengoi, (Buenos Aires: Losada, 1961) p. 111.
273 Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático. Edición bilingüe alemán-español,* Prólogo de Reinhard Brandt, traducción de Dulce María Granja, Gustavo Leyva, Peter Storandt. (México: FCE/ UAM/UNAM, 2011), pp. 38-39.
274 Kant, *La metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho (Madrid: Tecnos, 2008), pp. 111-112, 6:287-6:288.
275 Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, (Barcelona: Grijalbo, 1974), p. 37.
276 Como lo he discutido en *Architecture as Metaphor* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995), Marx utiliza el término *Naturwüchsikeit* —n. t. comúnmente traducido al español como carácter natural o simplemente naturalidad— [crece-por-natural-idad]. Comúnmente comienza en *La ideología alemana*. Esto hace referencia a la fuerza que constituye a la historia de la humanidad como un devenir puramente natural, la fuerza bajo la cual ninguna planeación o control es posible. El hecho de que Marx retuviera el término es importante especialmente en contraste con el linaje marxista (materialismo histórico) que pretendía planear todo el curso de la historia.
277 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, pp. 168-169.
278 Respecto al sistema crediticio, Marx escribió: "Si el sistema crediticio aparece como la palanca principal de la sobreproducción y de la superespeculación en el comercio, ello sólo ocurre

porque en este caso se fuerza hasta su límite extremo el proceso de la reproducción, elástico por su naturaleza y porque se lo fuerza a causa de que una gran parte del capital social resulta empleado por los no propietarios del mismo, quienes en consecuencia ponen manos a la obra de una manera totalmente diferente a como lo hace el propietario que evalúa temerosamente los límites de su capital privado, en la medida en que actúa personalmente. De esto sólo se desprende que la valorización del capital fundado en el carácter antagónico de la producción capitalista no permite el libre y real desarrollo más que hasta cierto punto, es decir que de hecho configura una traba y una barrera inmanentes de la producción contantemente quebrantadas por el sistema crediticio. Por ello el sistema de crédito acelera el desarrollo material de las fuerzas productivas y el establecimiento del mercado mundial, cuya instauración hasta cierto nivel en cuanto fundamentos materiales de la nueva forma de producción constituye la misión histórica del modo capitalista de producción. Al mismo tiempo, el crédito acelera los estallidos violentos de esta contradicción, las crisis, y con ello los elementos de disolución del antiguo modo de producción". (Marx, *El capital*, Vol.7/ TIII, pp. 568-569).

279 De hecho, hay muchas referencias bíblicas en *El capital*. Sería posible decir que Marx consideró que el capital industrial era algo similar al Nuevo Testamento, y el capital mercantil o el capital usurero al Viejo testamento. A pesar de que el Nuevo testamento necesita al Viejo testamento en la medida en que es la realización del segundo, en tanto que una nueva revisión, debe ser una negación del segundo. La postura que los economistas clásicos tomaron frente a la economía precedente, curiosamente, era la misma que ésta.

280 Mateo 10:34-37, en *Sagrada biblia*, (Barcelona: Herder, 1964), p. 1776.

281 Karl Marx, "Introducción", en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse) *1857-1858,* T.I, trad. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 1971), p. 26. En los *Grundrisse*, Marx desarrolló la noción de las formas precapitalistas de producción con base en su reflexión sobre la economía capitalista. Pero esta narración no ayuda a explicar la historia del mundo. Más bien, es un artefacto para entender la peculiaridad histórica de la producción capitalista misma. Así, no hay forma alguna que disponga un determinado curso del desarrollo como una *necesidad histórica*, comenzando con el comunismo primitivo —y ésta nunca fue la intención de Marx.

La diversidad de sistemas de producción debe ser entendida como variaciones de ele mentos compuestos, y no como una necesidad histórica. Por esta razón, Maxime Rodinson propuso llamarlos: "sistemas pre-capitalistas de explotación". [Véase *Islam et Capitalisme,* (Paris: Seuil, 1974), versión en español: *Islam y capitalismo*, (México: Siglo XXI, 1973)]. Como lo he dicho en la sección 5.3, el sistema precapitalista está basado en una reciprocidad entre el robo (como redistribución) y el don. Y hasta dentro de la sociedad capitalista, esto no ha sido abolido sino más bien transformado en la forma moderna del Estado-nación. Las consideraciones de "los sistemas precapitalistas de explotación" son necesarios, sólo porque esto persiste todavía de un modo metamorfoseado.

282 La teoría de la cosificación toma por sentado tácitamente una posición con la cual es posible comprender la totalidad de las relaciones de producción. Se sigue que, en contra de su objetivo, la teoría derivaría en un control central del poder.

6. La forma de valor y el plusvalor

283 Karl Marx, *El capital: crítica de la economía política*, Vol.2/TI, trad. de Pedro Scaron, (México: Siglo XXI, 2011), p.199.

284 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol.6/TIII, trad. de León Mames (México: Siglo XXI, 2009), p. 313.

285 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol.1/TI, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2011), p. 202.
286 Marx, *El capital,* Vol.2/TI, p. 428.
287 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 97.
288 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, TI, trad. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 1971), pp. 161-162.
289 Marx, *Elementos fundamentales,* T.I, p. 162.
290 De algún modo, es correcto sostener que Marx intentó llevar la teoría ricardiana del valor-trabajo, más allá del mismo Ricardo. Por otro lado, Ricardo, al enfrentarse con un *impasse*, revisó en parte su teoría y consideró que el valor no está solamente determinado por el insumo de trabajo, excepto en aquellas ramas con una composición de capital estándar y con una rotación estándar. Sin embargo, como ya lo he dicho en el contexto de la crítica de Bailey a Ricardo, Marx ya no opinaba que cada mercancía internalizara su propio valor. El valor de cada mercancía está dado sólo cuando la relación entre las mercancías forma un sistema, así, aunque la sustancia de valor en una mercancía es el insumo de trabajo, este valor-trabajo es el que ha sido depositado y ajustado en el intercambio con el dinero. En otras palabras, se trata del "tiempo de trabajo social" o el "tiempo de trabajo abstracto", en los términos de Marx. El tiempo de trabajo social de Marx del verdadero tiempo de trabajo que se ha gastado para producir mercancías individuales; se trata más bien del tiempo trabajo que se descubre *tardíamente* en los productos después de que se han constituido socialmente mediante el intercambio por dinero. El valor frente al tiempo de trabajo —ya sea mediante el intercambio mercantil o de la producción capitalista— no puede medirse cuantitativamente por ningún medio de ninguna manera. Sólo podemos conocer el precio. Y el fortalecimiento de la productividad es un hecho que el capital se toma absolutamente en serio; el cual sólo se realiza acortando el tiempo de trabajo necesario; y la diferencia en la productividad determina la jerarquía de los sistemas de valor en las naciones del mundo.

También, en *El capital*, Marx dice que asume un "trabajo simple"; lo asume sólo por conveniencia y el término "simple" no tiene que ver con el tipo de trabajo. La diversidad y la complejidad del *trabajo* en tanto que valor de uso no puede ser medido cuantitativamente. Pero, en realidad, está cuantificado —en tanto que la suma de salarios— sólo una vez que ha sido socializado por el intercambio mercantil. Por lo tanto, el trabajo intelectual se comparará cuantitativamente con trabajos más *simples*. No se trata de que el tiempo de trabajo que se ha gastado para la producción de las mercancías las ponga en equivalencia, sino que el ponerlas en equivalencia determina el tiempo de trabajo social gastado para su producción. Aquí no es importante la calidad del trabajo. Y no hay necesidad de revisar el análisis previo, incluso en la fase donde hay un giro importante en la forma de trabajo, como, por ejemplo, de la segunda industria (la manufactura) a la tercera industria (los servicios).

Kozo Uno argumentó que Marx se equivocó al haber postulado que la sustancia de valor es el tiempo de trabajo en el estadio de la teoría de la forma de valor, y, más bien, tendría que haber aparecido en el estadio del proceso de producción en el capitalismo industrial, donde la fuerza de trabajo deviene una mercancía y el tiempo de trabajo está objetivado hasta cierto grado debido a la producción mecanizada. Esto precisamente señala el hecho de que el tiempo de trabajo es una cosa peculiar de la economía del capital industrial. Lo cual significa que el concepto no debiera ser aplicado a las economías no-capitalistas, y además, a una economía que trasciende al capitalismo. Al respecto, la idea de Owen y Proudhon, en particular el dinero-trabajo, el cual, supuestamente, tendría que trascender al capital, dependería y estaría confinado al paradigma de la economía mercantil capitalista. La superación

[aufheben] de la economía capitalista sería equivalente a la superación del valor-trabajo. De acuerdo con la visión de Marx, el comunismo tendría que ser una sociedad en la que a todos se les proporciona de acuerdo a sus necesidades, y no una sociedad en la que a todos se le proporciona de acuerdo a la cantidad de su trabajo. En otras palabras, la sociedad debe abolir la determinación (la ley) del valor de acuerdo con el trabajo mismo. Marx reconoce que la teoría del valor-trabajo sólo en aras de abolir el sistema económico que la impone. Por otro lado, aquellos ideólogos que tienden a desaprobar la teoría del valor-trabajo son los que desean la permanencia del capitalismo. Con el fin de nulificar totalmente el valor-trabajo, es imperativo concebir una forma distinta de intercambio y de dinero.

291 Samuel Bailey*, A Critical Dissertation on the Nature, Measure and Causes of Value: Chiefly in Reference to the Writings of Mr. Ricardo and His Followers. By the Author of Essays on the Formation, etc., of Opinions* (London: R. Hunter, 1825), p. 72.

292 Roman Jakobson *On language* (Cambridge: Harvard University Press, 1990), p. 462. [La traducción es nuestra.]

293 Véase, Ferdinand de Saussure, *Cursos de lingüística general*, traducción de Amado Alonso (Buenos Aires: Losada, 1945).

294 Marx, *Elementos fundamentales,* TI, p. 90.

295 "Para responder a esta cuestión, consignemos primero que, incluso fuera de la lengua, todos los valores parecen regidos por ese principio paradójico. Los valores están siempre constituidos: 1° por una cosa *desemejante* susceptible de ser trocada por otra cuyo valor está por determinar; 2° por cosas *similares* que se pueden *comparar* con aquella cuyo valor está por ver.

Estos dos factores son necesarios para la existencia de un valor. Así, para determinar lo que vale una moneda de cinco francos hay que saber: 1° que se la puede trocar por una cantidad determinada de una cosa diferente, por ejemplo, de pan; 2° que se la puede comparar con un valor similar del mismo sistema, por ejemplo, una moneda de un franco, o con una moneda de otro sistema (un dólar, etc.). Del mismo modo una palabra puede trocarse por algo desemejante: una idea; además, puede compararse con otra cosa de la misma naturaleza: otra palabra. Su valor, pues, no estará fijado mientras nos limitemos a consignar que se puede "trocar" por tal o cual concepto, es decir, que tiene tal o cual significación". (Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 139). Por lo tanto, la lingüística de Saussure no es un sistema unitario; toma como premisa el intercambio (la traducción) con otros lenguajes.

296 Marx, *El capital,* Vol.1/TI, p. 138.

297 Jacques Derrida, *De la gramatología*, (México: Siglo XXI, 1971).

298 Marx, *El capital,* Vol.1/TI, pp. 90-91.

299 Paul Valéry, "Reflections on Art", in *Paul Valéry, Aesthetics*, trans. Ralph Manheim, (New York: Pantheon, 1964), pp. 142-143. [La traducción es nuestra].

300 Valéry escribió al respecto de *El capital*: "Hier soir relu… (un peu) *Das Kapital*. Je suis un des rares hommes qui l'aient lu. Il parait que Jaurès lui-même … "Quant au *Kapital*, ce gros *book* contient des choses très remarquables. Il n'y a qu'à les y trouver. C'est d'un orgueil assez épais. Souvent très insuffisant comme rigueur, ou très pédant pour des prunes, mais certaines analyses sont épatantes. Je veux dire que la manière de saisir les choses ressemble à celle dont j'use assez souvent, et je puis assez souvent traduire son langage dans le mien. L'objet ne fait rien, et au fond c'est le même!" (*A. Gide-P. Valéry*, *Correspondence 1890-1942* [Paris: Gallimard, 1955], pp. 472-473).

"Anoche, volví a leer... (un poco) *Das Kapital*. Soy uno de esos hombres poco comunes que lo han leído. Parece que el mismo Jaurès [no lo había leído]... Respecto al *Kapital*, este enorme *book* contiene cosas bastante notables. Sólo hace falta encontrarlas. Es el resultado de una enorme confianza en sí mismo. Por momentos, con un rigor bastante insuficiente, y

muy pedante sin razón alguna, pero con ciertos análisis que son extraordinarios. Con esto quiero decir que la forma en que comprende las cosas se parece a aquélla que, con regularidad yo utilizo, y puedo con mucha frecuencia traducir su lenguaje al mío. El objeto no es importante y en el fondo, ¡es el mismo!" [La traducción es nuestra.]

301 La primera persona en trazar la teoría del plusvalor de Ricardo fue Charles Wentworth Dilke; escribió el panfleto *The Source and Remedy of the National Difficulties* (1821) (*El origen y el remedio de las dificultades nacionales*). Posteriormente, Thomas Hodgskin escribió *Labour Defended against the Claims of Capital* (1825) (*Una defensa del trabajo en contra de los reclamos del Capital*). Los *Principios de economía política y tributación (The principles of Political Economy and Taxation)* de Ricardo fue publicado en 1817. De manera que estas repuestas fueron bastantes rápidas. Estos trabajos ofrecieron una base teórica para el movimiento laborista británico a principios de los años 1820. Es evidente que la posición del plusvalor = explotación no fue el descubrimiento de Marx. El mismo Marx lo admitió, y comentó el panfleto de Dilke: "Este panfleto casi ignorado (unas 40 páginas), [publicado] por los días en que 'el increíble zapatero remendón' que es McCulloch empezaba a dar qué hablar, representa un progreso notable con respecto a Ricardo. En él se presenta directamenete el *surplus value* o la 'ganancia' como la llama Ricardo ([aunque] muchas veces la llama también 'surplus produce' o el '*interest*', como lo llama el autor del panfleto, como '*surplus labour*', como el trabajo que el obrero efectúa gratis, el que efectúa después de haber cubierto la cantidad de trabajo con que repone el valor de su fuerza de trabajo o produce un equivalente para sus *wages*. Todo lo que tenía de importante reducir el *value* a *labour* lo era el [presentar] como *surplus labour* el *surplus value* que toma cuerpo en *surplus produce*. En realidad, esto ya lo había hecho Adam Smith y constituye uno de los momentos fundamentales de la exposición de Ricardo. Pero sin que éste lo destaque y defina nunca bajo una *forma absoluta*". (Carlos Marx, "Teorías sobre la plusvalía: Tomo IV de *El capital*", Vol.3, en *Obras fundamentales T.14*, traducción de Wenceslao Roces [México: Fondo de Cultura económica, 1980]).

302 Alrededor de 1960, Nobuo Okishio sugirió que la proposición "si la tasa de ganancia es positiva, el plustrabajo está necesariamente involucrado" puede probarse tomando en consideración el precio de producción o el precio general. (*Marx Keizai-gaku—Kachi to kakaku no Riron* [Economía política marxiana—La teoría del valor y del precio] [Tokyo: Chikuma Shobo, 1977]).

303 Marx, *Elementos fundamentales*, TI, p. 375.

304 Marx, *El capital*, Vol.2/TI, p. 396.

305 Marx, *El capital*, Vol.2/TI, p. 432.

306 Marx, *El capital*, Vol.2/TI, p. 405.

307 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 211.

308 Es cierto que las innovaciones tecnológicas están motivadas por la necesidad del capital de alcanzar el plusvalor relativo. Sin embargo, no debiéramos olvidar lo siguiente: incluso cuando se descubre una gran tecnología, es probable que el capital no la utilice inmediatamente y que la sepulte por un largo tiempo. Si no acumula ganancias o si existe la posibilidad de que se pierdan los intereses invertidos, el capital no lo utilizará. Un ejemplo reciente es la crisis del petróleo de los años setenta. La posibilidad de cambiar del gas a la energía solar fue considerada seriamente, y se emprendió el desarrollo tecnológico. Pero el proyecto fue aplastado por los capitales petroleros internacionales. En consecuencia, el calentamiento global se ha agravado hasta este grado crítico. Además, como es bien sabido, una gran parte de las innovaciones tecnológicas se realizan para cosas innecesarias y hasta dañinas para nuestras vidas —como la tecnología militar—.

309 Marx, *El capital*, Vol.6/TIII, pp. 29-30.

310 Marx, *El capital*, Vol.6/TIII, p. 49.

311 Marx, *El capital*, Vol.6/TIII, pp. 181-182.
312 Marx, *El capital*, Vol.6/TIII, pp. 61-62.
313 Marx, *El capital*, Vol.6/TIII, p. 52.
314 Marx dijo: "Cada capital, sin embargo, no constituye más que una fracción autonomizada dotada de vida individual, por decirlo así— del capital social global" (*El capital*, *crítica de la economía política*, Vol.5/TII traducción de Pedro Scaron [México: Siglo XXI, 2009], p.430), Y yo sugiero que el total del capital social se divida en dos categorías: el "capital social-total-nacional" y el "capital social-total-global". El capital social-total-global se encarga a los capitales sociales-totales nacionales individuales del mismo modo que el capital social-total-nacional se comporta con los capitales individuales. El advenimiento del capital social-total-global fue ejemplificado por el programa para la ayuda extranjera de los E.U., el Plan Marshall, y por el establecimiento del Fondo Monetario Internacional en 1944.
315 Véase, Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper & Bros., 1942).
316 Marx, *El capital*, Vol.6/TIII, p. 93.
317 El fordismo es un ejemplo típico en los Estados Unidos del fortalecimiento del trabajo (basado en el taylorismo). Al dividir el trabajo en pequeñas particiones y al automatizar la producción (por ejemplo, la producción por montaje), se priva al trabajador de sus habilidades y se lleva la enajenación al extremo. En contraste, el método japonés Toyota inició un sistema propio para producir una variedad de productos en respuesta a la fluctuación de la demanda y nutriendo al trabajador de una variedad de habilidades. Recientemente, la escuela francesa de economía marxista, *régulation*, alabo el toyota-ismo por ser un post-fordismo. Estoy en desacuerdo con esto. Considero que el toyota-ismo es una versión del fordismo mucho más inteligente, pues tomó ventaja de la automotivación de los trabajadores. El éxito del toyota-ismo se alcanzó realmente cuando se aplastó y se explotó a las pequeñas y medianas empresas, las cuales pertenecía al *keiretsu* [corporación] de Toyota. La idea de *régulation* que define al estadio histórico del capitalismo caracterizado por un fortalecimiento del trabajo en la producción mecánica, es unidimensional. Es una extensión de la tendencia teórica que centraliza al "plusvalor absoluto".
318 En la época en que Marx escribió *El capital*, las crisis ocurrieron en ciclos de diez años. Este llamado ciclo juglar estaba sincronizado con las innovaciones tecnológicas —el mejoramiento de la composición orgánica del capital— dentro de la manufactura de algodón. Es decir, las máquinas de algodón duraban alrededor de diez años. Como lo dijo Marx: "la máquina experimenta un desgaste moral, por así llamarlo". (*El capital*, Vol.2/TI, p. 492). Pero, como Engels lo señaló, (Karl Marx, *El capital*, *crítica de la economía política*, Vol.7/TIII, trad. de León Mames [México: Siglo XXI, 2011], p. 629n8), a principios de los 1870, los momentos de inflexión fueron marcados por grandes crisis. "La forma aguda el proceso periódico, con su ciclo hasta el presente decenal, parece haberse transformado en una alternancia más bien crónica —de mayor duración, y que se distribuye en tiempos diferentes según los diversos países industriales— de una mejoría relativamente breve y tenue de los negocios con una presión relativamente prolongada y sin definición". La teoría de Nikolai D. Kondratieff de la onda larga fue una respuesta a este problema. Pero el que esto venga o no acompañado de una crisis es un problema del sistema del crediticio mundial.
319 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol. 4/TII, trad. de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2013), p. 62-63.
320 Marx, *El capital*, Vol. 4/TII, p. 62..
321 Por ejemplo, los que alaban el mecanismo de ajuste de la economía de mercado, por lo general, culpan a los especuladores de su mal funcionamiento, los cuales son los capitalistas

mercantiles quienes obtiene el plusvalor de la diferencia entre los sistemas de valores —de las mercancías capitalistas y de las mercancías dinerarias en los mercados comerciales de valores—. De ahí persiste la ideología de la economía clásica del capitalismo industrial, la cual afirma que los fabricantes son sanos mientras que los especuladores no lo son. Esto difumina la naturaleza misma mercantil-capitalista del capitalismo —que obtiene el plusvalor de la diferenciación— girándolo exclusivamente hacia el capital mercantil manifiesto. Es importante señalar que esta ideología —el odio a los comerciantes— ha influido más allá de los límites de la 'economía'; antes de la Segunda guerra mundial, se escuchaba como el antisemistismo. Frente a dicha tendencia, Marx sostuvo: "todas las acciones con modo de producción capitalista las asalta periódicamente el vértigo de querer hacer dinero sin la mediación del proceso de producción" (Marx, *El capital*, Vol. 4/TII, p. 64).

322 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, p. 179.

323 En la cosmología de Aristóteles, el caos que se expande indefinidamente fuera de la comunidad, fue una idea que se expandió a lo largo de la Europa medieval y por todos lados, incluyendo las comunidades no europeas, las cuales no conocían a Aristóteles. Fue Giordano Bruno quien que derrocó esta idea por lo cual fue quemado en la hoguera. Al ir más allá de la teoría heliocéntrica copernicana, conceptualizó un universo infinito con un centro que estaba más allá del sol. En su libro *Sobre el infinito universo y los mundos*, distinguió el 'mundo' del 'universo', en concordancia con el reconocimiento de que, si el universo es uno e infinito, debe incluir varios mundos. Para Bruno, el universo es uno solo, es un espacio infinito que envuelve varios mundos. Véase Giordano Bruno *Sobre el infinito universo y los mundos* (Terramar: La plata, 2008). Tzvetan Todorov señaló que la idea de Bruno estaba inspirada por el hecho de que el mundo había estado encerrado en una totalidad por el descubrimiento y la invasión de un nuevo continente, como fue observado y registrado por Las Casas. Véase *La conquista de América: el problema del otro,* traducción de *Flora Botton Burlá (Madrid: Siglo XXI, 2010)*. Es decir, sólo cuando la exterioridad indefinida desapareció fue posible conceptualizar el infinito. En nuestra epistemología, el mundo se refiere a la *comunidad*, mientras que el universo se refiere a la *sociedad*. En este contexto, el posible decir que el concepto de Bruno de un espacio universal e infinito que envuelve a los mundos surgió con el advenimiento real del mercado mundial.

324 Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, traducción de Pilar López Máñez (Madrid: Siglo XXI, 1988), p. 12.

325 Marx, *El capital*, *crítica de la economía política*, Vol.3/TI, traducción, advertencia y notas Pero Scaron (México: Siglo XXI, 2009), p. 892.

326 El "debate capitalista japonés" también es llamado el "Debate del sistema feudal". El trasfondo de este debate fue que un grupo asociado con el partido comunista japonés (*Koza-ha*) determinó que la tarea primordial era el derrocamiento del sistema imperial [*Tenno*] —es decir, una revolución burguesa—, pues atribuían el retraso de la sociedad japonesa al poder de los terratenientes feudales que aún permanecía. Este programa estaba fundado en los programas del Comintern. En cambio, *Rono ha* —el sector de los trabajadores-campesinos— insistió que los vestigios feudales eran, a la inversa, derivaciones de la economía mercantil capitalistas, y que la tarea primordial era llevar a cabo una revolución social democrática apoyada por el sufragio universal y por la monarquía constitucional que, aunque aún era débil, ya estaba establecida en Japón. De este modo, el duro conflicto sobre el programa político estuvo profundamente marcado por este prolongado debate. No obstante, debido a que este debate tuvo lugar legalmente en periódicos públicos, involucró a un número de académicos e intelectuales externos a los partidos, y planteó una variedad de asuntos importantes con respecto a la Modernidad japonesa, inclusive el de la crítica literaria. Sin reflexio-

nar sobre este debate, no es posible hablar respecto de la problemática intelectual del Japón moderno. Al respecto, véase Germaine A. Hoston, *Marxism and the Crisis of Development in Prewar Japan* [*Marxismo y la crisis del desarrollo en el Japón de la preguerra*] (Princeton: Princeton University Press, 1986).

327 Uno Kozo, "Shihonshugi no Seiritsu to Noson-bunkai no Katei" [*El establecimiento del capitalismo respecto del proceso de descomposición de los pueblos agricultores*] en *Uno Kozo Chosakushu*, vol. 8 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1974).

328 Marx, *El capital*, Vol.5/TII, p. 573..

329 Desde el principio del siglo dieciocho, la importación de la tela de algodón de la India a Gran Bretaña fue restringido por el proteccionismo mercantil. Si bien los productos británicos se vendían en la India con sólo un impuesto de 2.5 por ciento, en 1821 los productos indios fueron severamente gravados —la muselina a 27 por ciento y el calicó a un 71 por ciento—. En 1823, los impuestos fueron reducidos al 10 por ciento, pero sólo porque, en este momento, la industria algodonera de la India había colapsado y ya no era necesaria una tarifa alta. Véase Sakae Kakuyama, "El desarrollo de la manufactura inglesa de algodón y el advenimiento del capitalismo mundial", en *La formación del capitalismo mundial* [*Sekai-shihonshugi no Seiritsu*] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1967).

330 Marx, *El capital*, Vol.5/TII, p. 573.

331 A principios de la década de 1960, el economista político marxiano japonés Hiroshi Iwata esclareció el hecho de que el objeto de estudio de *El capital* realmente es el capitalismo mundial, con la excepción de que está internalizado dentro de la economía nacional de Inglaterra. Véase su texto: *The Formation of World Capitalism* [*La formación del capitalismo mundial]* (1964).

332 Marx, *El capital*, Vol.5/TII, pp. 303-305.

333 Etienne Balibar y Immanuel Wallerstein, *Raza, Nación, Clase* (Madrid: IEPALA,1988), p. 193.

7. Hacia acciones transcríticas contrarias

334 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol. 4/TII, trad. de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2013), p. 64.

335 Marx, *El capital*, Vol. 4/TII, , pp. 59-61.

336 Norbert Weiner, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1961).

337 Mark Poster, *Foucault, Marxism, and History: Mode of Production versus Mode of Information* (Cambridge, UK: Polity Press, 1984).

338 Walter Benjamin, "París, capital del siglo XIX", *El libro de los pasajes*, edición de Rolf Tiedemann, traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero (Madrid: Akal, 2007), p. 46.

339 Los ideólogos del Estado-nación hablan como si siempre hubiera existido la nación con su demarcación territorial, la cual primero desarrolló el sistema feudal y posteriormente el absolutismo, para finalmente convertirse en el Estado-nación moderno. Pero tanto la nación como su demarcación territorial fueron articulados en la época de la monarquía absoluta, como su sujeto y su dominio. Fue la monarquía absoluta la que reunió a los pueblos que habían estado divididos en tribus y feudos en la época feudal, convirtiéndolos en una nación. Sin embargo, el poder perdurable del nacionalismo no se debe solamente al hecho de la representación. La representación persiste en su fuerza en la medida en que funciona llenando los espacios que dejan la ausencia de comunidades recíprocas; hasta se convierte en la base para superar, aunque temporal e ilusoriamente, el conflicto de clase que ha dejado el capitalismo industrial.

340 Carl Schmitt, *El concepto de lo político y tres corolarios*, trad. de Rafael de Agapito, (Madrid: Alianza, 2014), p. 86.
341 Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, Vol.1/TI, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2011), p. 71 n21.
342 Marx, *El capital*, Vol.1/TI, pp. 83-84.
343 G. W. Hegel, *Filosofía del derecho*, prólogo y nota biográfica de Juan Garzón Bates (México: UNAM/Nuestros clásicos, 1975), #301, p. 300.
344 G. W. Hegel, *Filosofía del derecho*, #302, p. 302.
345 G. W. Hegel, *Filosofía del derecho*, #314, pp. 311-312.
346 G. W. Hegel, *Filosofía del derecho*, #315, p. 312.
347 G. W. Hegel, *Filosofía del derecho*, #278, pp. 275-276.
348 Véase Benedict Anderson, "Gengo to Kokka" [El Estado y el lenguaje] publicado en la revista literaria japonesa *Bungaku-kai,* septiembre de 2000. En este ensayo, Anderson sostiene que, en Indonesia, la identidad de la nación fue provocada y organizada por el Estado, y quien lo inició fue el aparato de Estado colonialista de los Países bajos. Esto prueba que el aparato de Estado absolutista precedió a la nación. La forma de los Estados absolutistas, la cual apareció en Occidente en el siglo quinto o sexto, no es hoy en día obsoleta. El papel que juegan se ha repetido de distintas formas, en otras regiones alrededor del mundo, hasta el día de hoy. Las dictaduras en los países en vías de desarrollo pueden ser vistas con esta luz. Cuando un Estado centralista se está estableciendo en regiones en las que diferentes tribus, naciones y grupos religiosos forman un complejo, adoptan la forma del Estado absoluto, ya sea la de una monarquía o del socialismo. En este sentido lo que piensan y dicen y lo que hacen realmente son dos cosas muy diferentes.

Además, los agentes de la revolución burguesa no siempre son ellos mismos burgueses. Como Marx lo dijo, los pensadores burgueses y la burguesía son dos cosas distintas. Por ejemplo, con respecto a la revolución japonesa moderna llamada la Restauración Meiji (1868), muchos pensadores marxistas en Japón sostuvieron que fue realizada por los samuráis de la clase baja y por los intelectuales, de modo que no fue una revolución burguesa. Sin embargo, si examinamos las revoluciones modernas de Francia y Gran Bretaña, los intelectuales, terratenientes y productores independientes fueron quienes las apoyaron. Entonces, las revoluciones que logran realizar con suficiencia las condiciones de la economía capitalistas son las revoluciones burguesas, sin importar quienes sean los jugadores.
349 La trinidad del Estado-nación-capital consiste en tres formas de intercambio mutuamente complementarias. El corporativismo, el Estado de bienestar y la social democracia, por ejemplo, forman en todos los frentes una trinidad, y no hacen nada para abolirla. Véase, por ejemplo, a la comunidad europea. Se podría considerar que las naciones dentro de Europa han superado el Estado nación, pero desde fuera, existe sólo como súper-Estado gigante.
350 De acuerdo con Bob Jessop, desde la década de 1970 en adelante, los marxistas se han dado cuenta que el Estado no es sólo el reflejo de la estructura económica de clase, pero tiene su propia autonomía y funciona como un regulador de la variedad de intereses de la sociedad civil. Véase su libro *State Theory* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1990). Pero esta interpretación no es nueva, ya había sido enfatizada por Hegel. Se debiera abordar la *Filosofía del derecho* de Hegel de nuevo. De otro modo, el reconocimiento anterior daría entrada a la idea de la regulación, entendiéndola como una socialdemocracia, omitiendo el esquema de abolición del Estado-nación capitalista.
351 Antonio Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*, traducción de Raúl Crisafio (México: Siglo XXI, Cuadernos del pasado y del presente, 1981) p. 340.
352 La reproducción de los pueblos y de la tierra es posible gracias a la producción de la naturaleza, por así decirlo, es decir, por el regalo de la naturaleza. Desde esta posición, célebre

o infamemente, los nacionalistas anticapitalistas hacen hincapié en "la sangre y la tierra". Debido a la existencia de los regalos [*Geschenk*] de la naturaleza, también existe un destino [*Schicksal*]. La ontología de Heidegger aprehende el "Ser" en los términos de la expresión alemana "*es gibt* [hay]", lo cual en términos literales significa "da", e implica que la existencia como un destino equivale al regalo de la naturaleza. De esta manera, su pensamiento ha estado conectado con el principio de la "primacía de la agricultura" que comenzó con Quesnay. Sin embargo, él no era meramente un "hombre del bosque". Heidegger apoyó al partido nacional socialista del trabajo, también conocido como el partido nazi, porque creía que este partido podría resolver los problemas del trabajo enraizados en el capitalismo industrial. El estilo antisemita de Heidegger, que negaba la teoría de la raza biológica nazi, estaba enraizado, en esencia, en el capitalismo anti-mercantil (o en capitalismo financiero anti-internacional), y se derivaba de la teoría de la economía clásica. Su ideal estaba basado en los principios de una posición centrada en la producción más que en la circulación, y pretendió realizarlo en armonía con la naturaleza. El núcleo del movimiento fascista, en oposición a su imagen estereotípica, radica en la oferta de un excedente vital para los trabajadores alienados, al recobrar la autenticidad [*Eigentrichkeit*]del medioambiente natural. Es falso que el fascismo siempre haya adoptado la forma del jingoísmo; no siempre ha conllevado a un Estado militar. De modo que el fascismo no es obsoleto. Es omnipresente; hoy en día, su esencia puede también encontrarse en ciertos ecologistas radicales.

353 Karl Marx, *El capital: crítica de la economía política*, Vol.2/TI, trad. de Pedro Scaron, (México: Siglo XXI, 2011), pp. 611-612.

354 A partir de la revolución puritana, las revoluciones burguesas han provocado actos violentos. Incluso algunas revoluciones socialistas han sido violentas, sin embargo, esto sólo se debe a que han ocurrido en países en los que la revolución burguesa (es decir, al erradicar cualquier remanente feudal) o donde la formación del Estado-nación todavía no se había completado. Todavía hay muchas regiones en la tierra en los que una revolución violenta es necesaria. Es injusto e inútil para los ideólogos burgueses criticar este tipo de revolución. Han olvidado su propio pasado. Pero lo que me interesa señalar es que lo que logra abolir —no sólo lo que regula— al Estado burgués (la amalgama Estado/capital), ya no es la revolución violenta. Llamaré a este otro movimiento una acción contraria en lugar de una revolución.

355 Para ser precisos, el socialismo está enraizado no solamente en una posición ética sino también en una estética. Esto ha sido también ejemplificado por John Ruskin, quien rechazó la pérdida del placer en el trabajo dentro la producción capitalista. William Morris, quien se acercó al marxismo desde un aspecto estético, concibió el comunismo como una utopía en la que el trabajo es arte. En este caso, el arte no debe ser entendido en un sentido limitado. Por ejemplo, cada trabajo puede transformarse en un juego similar a la actividad artística —incluso sino está institucionalizado como arte— cuando el interés de su propósito es puesto entre paréntesis. En *La ideología alemana*, Marx escribió: "en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un circulo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico" (Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces [México: Ediciones de Cultura Popular, 1977], p. 34) Pero ésta no es sólo una historia de un mundo onírico irreal. Las personas pueden hacer cualquier cosa que deseen cuando realizan lo que ha sido llamado la actividad voluntaria, y más bien, en los términos de la jerarquía de valor convencional, las personas

algunas veces prefieren hacer un trabajo considerado tanto inferior como sucio, es decir, siguiendo un sistema que considera que el trabajo intelectual es superior al trabajo físico. En su tiempo libre o voluntario, están dispuestos a realizar el trabajo sucio, duro e inferior con un propósito, sólo porque no es su medio de subsistencia. Esto prueba que lo que hace que el trabajo sea angustiante no se debe a sus características inherentes, sino a un interés económico que subordina todo trabajo al valor de cambio.

356 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la economía política (Grundrisse)*, trad. de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 1973) p. 374.

357 Véase Antonio Negri, *Marx más allá de Marx, Cuadernos de trabajo sobre los Grundisse,* trad. de Carlos Prieto del Campo (Madrid: Akal, 2001).

358 Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel, T. 5*, (Q15 § 11), ed. a cargo del Instituto Gramsci, trad. de Ana Maria Palos (México: Era/BUAP, 1999), p. 188-189.

359 Gramsci, *Escritos políticos*, p. 333.

360 En las sociedades que existieron previo al estadio del Estado, existía una división del trabajo entre el hombre y la mujer, pero no existía el patriarcado. Es desde el estadio temprano del Estado, es decir, cuando empezó a dominar el tipo de intercambio que está basado en el robo y la redistribución mediante la violencia, que surgió el patriarcado. En cambio, el intercambio mercantil produjo la igualdad entre el hombre y la mujer, pero también concretizó la división jerárquica entre el valor-trabajo productivo y el trabajo sin valor productivo. En el Estado-nación capitalista moderno, si bien ya no existe un patriarcado manifiesto, éste se ha visto reforzado en la familia moderna con su aparente igualdad. Frente a esto, hay un movimiento que fomenta que las mujeres se lancen en el valor-trabajo productivo. A pesar de la importancia de esta idea, debo señalar que ésta sólo sigue la lógica del capitalismo. La verdadera lucha en contra del patriarcado debe ser la lucha en contra del capitalismo en su totalidad. Ivan Illich dijo célebremente que el capitalismo destruirá la reciprocidad y la igualdad entre el trabajo de los hombres y de las mujeres que se observa en las comunidades agrarias. A pesar de su exactitud, uno debe reconocer el momento en el que la economía capitalista derribó los límites de la comunidad premoderna para convertir a las personas en individuos. Y es imposible superar el patriarcado oculto volviendo a las comunidades agrarias. La tarea puede lograrse sólo produciendo un comercio (intercambio) de asociaciones individuales.

361 Es necesario mencionar algo respecto de este tipo de sistema crediticio, LETS (sistema de cambio local), el cual inició Michael Linton en la década de 1980. Existen muchos intentos similares previos a éste, desde el "mutualismo" —libre crédito y bancos de intercambio— de Proudhon. LETS no es un proyecto anarquista; fue formulado con el fin de proteger las economías regionales frente a la fuerza del capital global. Después de haber examinado las monedas locales que se experimentaron después de la depresión de la década de 1930 —incluyendo el dinero estampado conceptualizado por Silvio Gesell (1862-1930)—, fue que Linton consolidó su idea del intercambio. Esto ha sido ampliamente empleado en Canadá, Inglaterra, Francia, Argentina y Japón. En la mayoría de los casos, ha sido ejercido para proteger la economía local del capitalismo global. Sin embargo, LETS resultó tener mayor potencial revolucionario para contrarrestar al capital y al Estado de lo que Linton esperó. Trasciende al dinero local, especialmente si se combina con el internet.

362 En su epílogo al de *Communists Like Us* [*Las verdades nómadas* (Madrid: Akal, 1999)], Negri distingue estrictamente el socialismo del comunismo. El socialismo es el sistema social gracias al cual los individuos son compensados de acuerdo con lo que han trabajado, mientras que el comunismo es el sistema social gracias al cual los individuos son compensados de acuerdo con lo que necesitan. En el marxismo en general, el socialismo es considerado un estadio transicional hacia el comunismo. En otras palabras, se supone que al incrementar la

productividad, las sociedades socialistas podrán girar hacia una sociedad en la que los individuos trabajen de acuerdo con sus habilidades y obtengan sus necesidades. Negri rechaza esto. Su tesis es que el socialismo es una forma de capitalismo, la cual nunca puede girar hacia el comunismo. Yo estoy totalmente de acuerdo con esto. Los dos sostenemos que el objetivo es el comunismo y no el socialismo. Sin embargo, en los términos del panorama, lo que Negri sostiene me parece oscuro. Yo estoy convencido de que sólo mediante LETS (el cual permite abolir el valor en sí mismo) como fundamento se podrá aproximarse al comunismo.

363 Carl Schmitt, *El concepto de lo político y tres corolarios*, trad. de Rafael de Agapito (Madrid: Alianza, 2014), pp. 86-87.

364 Max Weber, *Politik als Beruf* (Berlin: Dunker & Humbolt, 1968), p. 8: “Heute dagegen werden wir sagen müssen: Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes—dies: das ‘Gebiet’, gehört zum Merkmal—das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht”.

365 Nada es más dañino para los capitales individuales que los boicots. La campaña más poderosa en el movimiento de los derechos civiles de finales de los años cincuenta fue iniciada con el boicot de los autobuses segregados en Montgomery, Alabama. Suele decirse que el líder, el Dr. Martin Luther King Jr., aprendió el espíritu de la resistencia pacífica de Gandhi. Pero lo que es necesario subrayar aquí es que la resistencia pacífica se realizó como boicot. Sin referirse a Gandhi, Malcom X, en su madurez, pretendió hacer lo que Gandhi hizo en su propio contexto: estaba intentando organizar cooperativas de consumidores/productores por y para la comunidad afroamericana. Fue un boicot implícito en contra de la economía capitalista. A partir de su muerte, el sistema de bienestar social empezó a ayudar a los más empobrecidos, incluyendo a los afroamericanos; pero no ha ayudado a su independencia. Aquí, es imperativo no sólo una socialdemocracia que organice la redistribución de la riqueza social del Estado, sino un movimiento autónomo para crear cooperativas de consumidores/productores.

366 Frederic Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981), p. 54, n. 31.

367 Los anarco-sindicalistas negaron la representación intelectual e insistieron en los movimientos autónomos de los trabajadores. Los trabajadores por sí mismos debieran representar a los trabajadores. La negación de la representación resulta en la negación de toda intervención política que no sea la de los trabajadores. ¿Pero qué ocurre con los mismos anarco-sindicalistas? Eran un pequeño grupo de gente y, después de todo, representaban a los trabajadores. Lo mismo puede decirse de los movimientos de las minorías. La persistente posición de que la liberación de las minorías debiera ser tomada por las minorías mismas es definitivamente correcta respecto de un aspecto; pero también resulta en el rechazo de aquéllos que no son una minoría dentro de la misma categoría. Por lo que el movimiento tiende a cerrarse. Los individuos viven en varias dimensiones; si uno es una minoría en una categoría, él o ella no lo es en otra categoría. Esto divide todavía más a los movimientos de las minorías.

368 La multitud de asociaciones que podría organizar LETS tendría la estructura misma de una estructura semi-entramada. Respecto de esta característica estructural, véase mi texto: *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money,* trans. Sabu Kohso (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995).

369 Es imposible garantizar que el sistema burocrático no vuelva a surgir en la asociación de cooperativas de productores/consumidores; la división del trabajo y la consolidación de las posiciones de representación inevitablemente ocurrirán debido a la diferencia de la potencia individual. Para evitarlo, es necesario emplear tanto la elección como la lotería.

370 Como ejemplo, me gustaría mencionar el Nuevo Movimiento Asociacionista (NAM, por sus siglas en inglés), el cual fue lanzado en Japón en el año 2000.

Índice onomástico

D

E

F

M

Q

R

S

T



Transcrítica

SOBRE KANT Y MARX

Kojin Karatani

Se terminó de imprimir en agosto
de 2020, en la Ciudad de México,
México. Para su composición se utilizó
la fuente tipográfica para cuerpo de
texto Sabon LT, diseñada por Jan
Tschichold y para cabeza y títulos
Avenir diseñada por Adrián Frutiger.

Si la filosofía es una suerte de “ilusión óptica”, nuestra forma de hacer filosofía puede consistir en radicalizar esa ilusión. Esta acción sería un camino y un trazo crítico sobre nuestras propias formas de pensar el mundo. El filósofo Kojin Karatani, al releer la obra de Kant a través de Marx, y viceversa, despliega un pensamiento que consiste, precisamente, en abrir paralajes transcríticos: espacios y tiempos de manifestación y acción sobre la realidad. Al realizar este procedimiento interno y radical del propio discurso crítico, tal como lo hicieran Marx y Kant, Karatani actualiza, reubica y trasforma la interpretación de la historia, el mito y el despliegue de la forma civilizatoria que nos domina y nos destroza: el capital.





